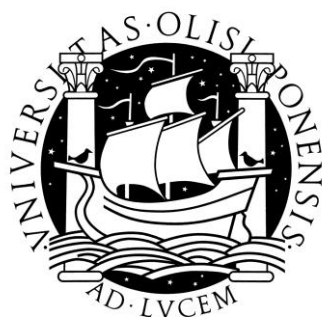


UNIVERSIDADE DE LISBOA

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO



**APRENDER A SER CIGANO, HOJE:
EMPURRANDO E PUXANDO FRONTEIRAS**

Mirna Montenegro Val-do-Rio Paiva

DOCTORAMENTO EM EDUCAÇÃO

Educação de Adultos

UNIVERSIDADE DE LISBOA
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO



**APRENDER A SER CIGANO, HOJE:
EMPURRANDO E PUXANDO FRONTEIRAS.**

Mirna Montenegro Val-do-Rio Paiva

DOUTORAMENTO EM EDUCAÇÃO

Educação de Adultos

Tese orientada Professor Doutor *Rui Canário*

2012

Índice

<i>Resumo</i>	7
<i>Agradecimentos</i>	9
<i>Introdução</i>	11
<i>I Parte – Contexto(s) da viagem ou quadro de partida</i>	15
<i>Capítulo 1 - A construção do olhar e da escuta: motivações, afectos convicções</i>	17
1.1. Implicações na escolha dos objectivos do estudo	28
1.2. Implicações na escolha das estratégias metodológicas	33
1.3. Cruzamentos de fronteiras, complexidades e identidades	34
1.4. Contributos para o desenho metodológico	42
<i>Capítulo 2 - Definição da problemática do estudo</i>	69
2.1. Fronteiras e etnicidade	81
2.2. Da ideia de fragilidade à ideia de escolha selectiva... ..	99
2.3. A corrida da Lebre e da Tartaruga.....	117
2.4. Algumas das “regras do jogo” da Tartaruga: a lei e a cultura.....	126
2.5. Algumas das “regras do jogo” da Lebre: políticas sociais RMG/RSI, PER e Escolaridade Obrigatória	139
<i>Capítulo 3 – Processos de construção das identidades: socialização, aprendizagem experiencial e mudança social</i>	151
3.1. Socialização, construção da identidade social e mudança social	153
3.2. Socialização, processos educativos e formativos	161
3.3. Transformar a experiência em consciência	167
3.4. Cruzamentos de olhares: educadora de infância, formadora de adultos e investigadora em Ciências da educação.....	171
<i>Parte II – “Aprender a ser cigano, hoje” ou o quadro de chegada</i>	181
<i>Capítulo 4 – (Re)Configurações identitárias</i>	183
4.1. Breve apresentação das pessoas ciganas entrevistadas e das quais se elaboraram perfis.....	184
4.2. Identidade pessoal e social: ser eu, cigano(a) e português(a).....	195
4.3. As pessoas significativas	200
4.4. Acontecimentos e vivências na construção da(s) identidade(s)	203
4.5. Ser cigano é.....	212
<i>Capítulo 5 – Modos de viver a ciganidade</i>	221
5.1. A heterogeneidade dos grupos ciganos: unidade na diversidade	221
5.2. Afinal, o que é educar à maneira cigana?	227
5.3. Passemos, então, às tradições ciganas... ..	241
5.4. Explicitação de algumas mudanças identificadas	280
5.5. Aciganar e <i>apayonar</i> : conceitos a resgatar?	301
<i>Capítulo 6 - Empurrando e puxando fronteiras... Uma síntese possível</i>	307

<i>Índices dos anexos (em formato digital)</i>	345
Anexo 1 - Índice da análise das entrevistas	345
Anexo 2 - Índice das notas de campo	345
Anexo 3 - Índice de outras fontes de informação, inclusive no espaço virtual (Redes Sociais e Blogues) dinamizados por pessoas ciganas:	346

Nota:

Estes anexos serão apenas facultados para a consulta do orientador e dos elementos do Júri de Doutoramento e não deverão estar acessíveis ao público, de modo a salvaguardar a identidade das pessoas inquiridas.

Resumo

O estudo que se apresenta foi elaborado em torno da questão central “como se aprende a ser cigano hoje”, partindo do pressuposto que, desde a “Revolução dos Cravos” do 25 de Abril de 1974, algumas medidas de política social foram introduzidas em Portugal, provocando algumas mudanças na organização social cigana, medidas de política social e de habitação cujas implicações presenciei nas comunidades ciganas com quem trabalhei, tais como o Programa Especial de Realojamento (PER), o Rendimento Mínimo Garantido (RMG), mais tarde designado de Rendimento Social de Inserção (RSI), e subsequente compulsividade da Escolaridade Obrigatória. Concretamente, pretendeu-se saber *i)* que mudanças ocorreram e se as comunidades ciganas têm consciência delas; *ii)* se estas foram profundas e/ou superficiais, conjunturais e/ou estruturais; *iii)* e, por fim, desvelar contornos da «lei cigana» que enformam a(s) cultura(s) a braços com a tensão entre a tradição e a modernidade, nos seus processos de preservação, manutenção e mudança, visando captar a convivência dialéctica entre conservação e mudança através da abordagem da sua complexidade. Mediante uma metodologia qualitativa – entrevistas compreensivas e “observação com presença”, inquiriu-se dezanove de pessoas ciganas, de ambos os sexos e de várias idades, e visitaram-se vários acampamentos de várias regiões do país, e interagiu-se, regularmente, com pessoas ciganas nas comunidades virtuais. Abordaram-se conceitos de fronteiras, complexidade e construção de identidades múltiplas, pessoais e sociais, assente na ideia principal da aprendizagem experiencial na formação de adultos. Nesse processo, conclui-se que se aprende a ser cigano hoje, empurrando e puxando fronteiras sem as abolir.

Palavras-chave: comunidades ciganas; aprendizagem experiencial; mudanças culturais; identidades culturais

L'étude que nous présentons a été élaborée autour de la question centrale "comment apprend-on à être gitan aujourd'hui", en partant de la prémisse que, depuis la "Révolution des œillets" du 25 avril 1974, des mesures de politique sociale qui ont été introduites au Portugal ont provoqué certains changements dans l'organisation sociale gitane. Des mesures de politiques sociales dont j'ai suivi les implications dans les communautés gitanes avec lesquelles j'ai travaillé, telles que le programme spécial de logement social (PER), le revenu minimum garanti (RMG), plus tard désigné revenu social d'insertion (RSI) et conséquemment la compulsive scolarité obligatoire. Concrètement, on a voulu savoir *i)* quels sont les changements survenus et si les communautés gitanes en ont conscience; *ii)* si ceux-ci ont été profonds et/ou superficiels, conjoncturels et/ou structuraux; *iii)* et, finalement, on a voulu dévoiler les contours de la «loi gitane» qui donnent forme à la(aux) culture(s) gitane(s) aux prises avec la tension entre la tradition et la modernité, dans ses processus de préservation, de maintien et de changement, en visant «capter la coexistence dialectique entre conservation et changement» par une approche de sa complexité. Par l'application d'une méthodologie qualitative – interviews compréhensives et «observation en présence» - on a interrogé dix-neuf personnes gitanes des deux sexes et de différent âge, on a visité des campements dans plusieurs régions du pays et on a interagi régulièrement avec des personnes gitanes dans les communautés virtuelles. On a abordé des concepts de frontières, complexité et construction d'identités multiples, personnelles et sociales, à partir de l'idée principale de l'apprentissage expérientiel dans la formation d'adultes. Dans ce processus, on conclue que l'on apprend à être gitan aujourd'hui, en repoussant et en rapprochant des frontières sans les abolir.

Mots-clés: communautés gitanes; apprentissage expérientiel; changements culturels; identités culturelles

Agradecimentos

A todas *as pessoas ciganas* que me acolheram sem peias e me confiaram desabafos, ao longo de duas décadas, estou grata pela confiança depositada, mostrando-me os limites das suas fronteiras e ensinando-me por que razão “se deve desconfiar de um sorriso na cara de um *paíto*!”

Ao ICE-Instituto das Comunidades Educativas, associação sem fins lucrativos, na pessoa do seu mentor *Rui d’Espiney*, que me albergou no seu seio e que me tem permitido ser mais e melhor cidadã e activista pela *causa cigana*, através do desenvolvimento do projecto/processo Nómada, adoptando o lema “dar espaço ao local, tempo à sua afirmação, poder ao seu poder”; e constituindo-se num verdadeiro espaço de liberdade, de democracia participativa e de cidadania activa.

À minha família, em especial à *minha mãe*, que sempre me tem impulsionado e apoiado para empreender voos mais arrojados, apesar dos escolhos que, inevitavelmente, a vida nos reserva mas que nos fortalecem, “aprendendo a transformar em oportunidades as crises que, transversalmente, atravessam a sociedade.”

Ao meu orientador de sempre, *Rui Canário*, que me tem acompanhado há duas décadas, incentivando e confiando neste caminhar exigente de ser uma interventora social reflexiva, conciliando as várias facetas da pessoa, da profissional multifacetada e da (aprendiz) investigadora.

Aos vários investigadores, nomeadamente *Abílio Amiguiinho, Alexandra Castro, Claire Auzias, Lurdes Nicolau, José Gabriel Pereira Bastos, Maria José Casanova, Maria Manuela Mendes, Olga Magano, Sérgio Aires*, entre outros, que me facultaram, prontamente, os seus trabalhos e com quem tenho trocado impressões, informações e sugestões pertinentes, nomeadamente sobre esta temática, e sobre as quais têm assentado as minhas reflexões, servindo de inspiração para outros olhares.

Finalmente, dedico este trabalho a todas as pessoas ciganas deste país, dito de “brandos costumes”, e a todas e todos os interventores e as interventoras sociais que vão aprendendo com as pessoas e as situações, os verdadeiros mestres da sua profissional idade, sem peias nem amarras, os misteres dos seus ofícios.

Introdução

Contrariamente ao que parece ser costume fazer-se na introdução de uma tese de doutoramento – “uma apresentação exaustiva, funcionando autonomamente, contendo os objectivos (ou hipóteses) do estudo, a exposição da problemática (ou objecto) do estudo, da metodologia de investigação e dos resultados a que se chegou assim como as limitações e/ou potencialidades da pesquisa” (Pereira e Poupa, 2003: 20) - remete-se para a leitura de cada um dos seis capítulos, uma vez que me parece redundante e ser uma tarefa hercúlea a de sintetizar a complexidade desta temática, cujos limites ultrapassam as fronteiras disciplinares das ciências sociais. Nesse sentido, apresenta-se, sumariamente, o conteúdo de cada um dos capítulos, distribuídos em duas partes, que dão forma a este estudo.

Assim, a primeira parte do presente estudo - “Contexto(s) da viagem” ou quadro de partida - é constituída por três capítulos e pretende dar conta dos vários contextos em que decorre esta pesquisa.

O primeiro capítulo aborda as motivações, os afectos e as convicções que enformam os processos de construção do olhar e da escuta da pessoa da investigadora e as decorrentes implicações na escolha dos objectivos e da metodologia da pesquisa. Neste capítulo abordam-se os conceitos orientadores eleitos pela investigadora para conduzir o seu olhar e a sua escuta sobre a(s) realidade(s) como a complexidade e as fronteiras que vão construindo as diferentes identidades pessoais e sociais. Esta senda já tinha sido esboçada num trabalho anterior “Aprendendo com ciganos: processo de ecoformação” quando, citando o poeta português, José Régio, se conclui “Deixem-me ser tantos quantos sou” pois “sou muito diverso, sou uno”. Todo o estudo está organizado em torno da questão central *“como se aprende a ser cigano, hoje”*. Depois de ter passado quase duas décadas a aprender com ele (povo cigano), nomeadamente com as várias pessoas ciganas que tive o privilégio de conhecer e que se deram a conhecer, julgou-se ter chegado o momento de, com alguma serenidade, maturidade e também com

afectividade, perceber essa(s) forma(s) de viver a ciganidade e **arriscar “dar voz”** aos vários modos de viver “à maneira cigana”.

O segundo capítulo descreve os vários contextos da problemática do estudo. Por um lado, as fronteiras e as paisagens que desenham os contornos do “ser cigano” – lei e cultura; e, por outro, algumas das regras da sociedade não cigana, nomeadamente desde o 25 de Abril de 1974, que enquadram os contextos de vida em que as comunidades ciganas estão inseridas - o Programa de Realojamento (PER), o Rendimento Social de Garantido (RMG), mais tarde designado Rendimento Social de Inserção (RSI); e a compulsividade da Escolaridade Obrigatória¹, ainda que esta fosse obrigatória antes do 25 de Abril, todavia só veio a ter um impacto efectivo após a introdução do RMG/RSI - e os possíveis impactos na sua organização social e práticas culturais.

O terceiro capítulo aborda os processos de socialização que induzem as aprendizagens experienciais através das quais são construídas (e, por ventura, reconstruídas) as identidades pessoais e sociais, contribuindo para a mudança social. Este capítulo termina recursivamente dando conta da confluência dos vários papéis sociais vividos pela investigadora que articula, numa só pessoa, ser educadora de infância, ser animadora/interventora social e ser formadora de adultos que também se propõe empreender esta pesquisa, como corolário de um processo autobiográfico, entrecruzado com a vida dos entrevistados.

Na segunda parte do estudo - “Aprender a ser cigano, hoje” ou quadro de chegada - é constituída por três capítulos e pretende dar conta dos resultados empíricos.

No capítulo quarto, apresentam-se, brevemente, as pessoas ciganas entrevistadas, que partilharam, com a investigadora, as pessoas, os acontecimentos e as vivências mais significativas no que a esta temática diz respeito e que contribuíram para a construção das suas identidades pessoais e sociais, sintetizada na descrição do ser cigano.

No quinto capítulo, apresentam-se as percepções que os entrevistados revelaram sobre modos de viver a ciganidade, desvelando o que consideram ser as tradições ciganas, à luz das mudanças que foram ocorrendo, numa perspectiva evolutiva. Neste capítulo,

¹ Ainda que a escolaridade obrigatória tenha sido introduzida antes do 25 de Abril de 1974 (para 6 anos de escolaridade e em 1986 para 9 anos de escolaridade), considera-se que o maior impacto da sua obrigação ocorreu por via da introdução do RMG/RSI, a partir de 1996/97.

pretende-se “**dar voz**” aos entrevistados, daí as transcrições das narrativas apresentadas serem, propositadamente, longas, sendo relativamente reduzida a sua análise, ainda que, apenas aparentemente, a investigadora pareça “esconder-se” por trás das pessoas ciganas entrevistadas. Um olhar e uma escuta atenta e sensível, por parte do leitor, saberão, com certeza, perceber e compreender a estratégia metodológica escolhida.

No sexto capítulo, elabora-se uma síntese reflexiva possível, apoiada nos saberes partilhados pelas pessoas inquiridas, e, retomando os objectivos do estudo, propõem-se, recursivamente, possíveis conclusões, sintetizadas na expressão “Aprende-se a ser cigano hoje, empurrando e puxando fronteiras”, sendo, simultaneamente, “diverso e uno”.

Finalmente, alerta-se o leitor para um estilo de escrita pessoal que caracteriza a investigadora (desde o tempo de estudante, isto é, 1990-1995), que recorre a frequentes e longas notas de rodapé, qual desvios e retornos ao caminho inicial, por um lado, e, por outro, a utilização de tópicos sintéticos como forma de reter, visualmente (gestaltismo) os pontos mais importantes, como estratégia metodológica de aprendizagem e de construção do pensamento e do conhecimento.

Salienta-se, ainda, uma permanente busca de uma postura ética de não querer contribuir para ferir ou beliscar o povo cigano, omitindo, deliberadamente, assuntos que a autora só costuma debater e partilhar em contextos interactivos, de preferência face a face, de modo a evitar, tanto quanto possível, deturpações de mensagens. Esta postura, adoptada enquanto profissional, deseja-se continuar a manter mesmo em contexto académico, pois faz parte da postura da investigadora perante a vida, a nível pessoal e cidadã, da qual não abdica em quaisquer circunstâncias.

Nota: Devido ao momento de “entre dois” da aplicação/introdução do acordo ortográfico, este trabalho, procurou respeitar o português anterior à obrigação da sua aplicação (datada para Setembro de 2011).

I Parte – Contexto(s) da viagem ou quadro de partida

“A viagem não começa quando se percorrem distâncias mas quando se
atravessam as fronteiras interiores”...

(Mia Couto, O Outro pé da Sereia, Editorial Caminho, 2006)

Capítulo 1 - A construção do olhar e da escuta: motivações, afectos convicções²

Ainda que “*o quadro conceptual seja formulado a partir da cultura do investigador que, ao realçar os seus preconceitos e os seus saberes ingénuos, numa abordagem indutiva ou exploratória*” (Mucchielli, 2009:16), busca-se interpelá-los e desmontá-los para que seja possível abrir-se ao Outro e ao Conhecimento.

Algumas das especificidades das ciências da educação, de acordo com Rui Canário (2005:26-27), residem i) no modo de articular as múltiplas referências que subjazem ao olhar sobre o social, passando da observação do social para a sua escuta; ii) na sua “mestiçagem”, isto é na “impossibilidade de dissociar a investigação em educação das práticas que constituem o seu objecto”; iii) na estreita ligação entre educação e sua finalidade, vinculando e inscrevendo a pesquisa numa dimensão política e filosófica; iv) e “no modo específico como questiona a realidade como campo de práticas” sociais que investiga.

A propósito do carácter mestiço das ciências da educação, José Alberto Correia e João Caramelo (2010:29-35) afirmam que “a cientificidade é irredutivelmente mestiça”, resultando da sua postura teórica e epistemológica, e desta “cientificidade se produzir socialmente num espaço discursivo marcado por uma irredutível heterogeneidade”. Assim, para estes autores, as ciências da educação envolvem-se em processos complexos que articulam várias narrativas e várias controvérsias, potencializando a diversificação dos seus procedimentos e produtos, não descurando o rigor que não deve ser confundida com a “rigidez técnica dos procedimentos”, deixando-se permeabilizar por outras lógicas. Consideram também que as ciências da educação deverão dar mais ênfase às problemáticas e não tanto às disciplinaridades, dando maior relevo às fronteiras entre as interdisciplinaridades e entre a cientificidade e o senso comum (Correia e Caramelo, 2010:35).

² Ou *crenças ingénuas do senso comum*, o qual não deve ser menosprezado como forma de conhecimento, enformando intuições e imaginações sociológicas. Neste sentido, Correia e Caramelo (2010:30) referem a “expressão de convicções” atribuída à esfera da utopia que origina uma lógica argumentativa assente na autenticidade e no discurso cívico e ético do investigador. Assim, assume-se, neste estudo, uma lógica de convicção perseguindo a utopia.

Retomando parte do prefácio de Rui Canário (2003:11), escrito sobre a dissertação “Aprendendo com Ciganos”³, a propósito da especificidade da abordagem das ciências da educação, identificam-se três características no referido estudo:

- ser portador de “uma pluralidade disciplinar” tornando-a “inclassificável” considerando “as fronteiras clássicas das ciências sociais, habitualmente transpostas para as ciências da educação”;
- ter sido “construído a partir de um olhar de dentro do campo social e profissional” isto é, não dissociando “o objecto de estudo do sistema de pertença da investigadora”;
- estar patente a articulação de um sistema de valores, finalidades e acções, construtora de uma problemática complexa onde as fronteiras investigativa e praxeológica são diluídas.

Sintetizando, e considerando o meu percurso pessoal e profissional, parece-me que a especificidade das Ciências da educação reside no facto destas se centrarem nos processos de aprendizagens e/ou de formação, isto é, nas sucessivas reconfigurações identitárias que a aprendizagem e/ou a formação produzem nas pessoas que, por sua vez, induzem mudanças sociais. E nesses processos, salientam-se, mais adiante, alguns dos conceitos centrais e operativos para a consecução dos objectivos deste estudo, na área de educação/formação de adultos, tendo em conta a problemática do estudo – os contextos de vida das comunidades ciganas em Portugal.

O que se pretende realçar da “caracterização” das Ciências da educação e do meu anterior trabalho acima apresentados, são os conceitos subjacentes de *fronteira*, de *complexidade* e da simultaneidade indissociável de papéis sociais que cimentam as “minhas” *identidades múltiplas*, uma vez que “a construção social da realidade passa pelos filtros identitários individuais, cujos fundamentos são submetidos, a cada dia, ao questionamento e à sua reconstrução permanente assente na fluidez evanescente das identificações individuais, trabalhada pelo movimento imprevisível das imagens e das

³ No seu livro “O que é a Escola?”, Canário (2005:69) também descreveu o estudo “Aprendendo com Ciganos”, como “um exemplo de investigação sociológica contribuindo para compreender o modo como os adultos se formam, cruzando um olhar diferente e implicado sobre as comunidades ciganas, com um questionamento dos processos de aprendizagem dos adultos, a partir do pressuposto que eles se formam num processo dinâmico que articula uma via experiencial e uma via simbólica, a acção e a reflexão”, caracterizando esse processo como “indissociável da natureza das interacções estabelecidas com os destinatários e com a capacidade de os escutar e aprender com eles, transformando-se”.

emoções” (Kauffman, 2005:253-254). Por outro lado, na senda de François Dubet (1997), a apresentação da pessoa da investigadora “põe em cena a sua identidade ao definir sucessivamente as suas pertenças, os seus recursos e os seus empenhamentos, [...] e] tem todas as probabilidades de anular as tensões, na medida em que o próprio exercício da apresentação pública exige a construção de uma coerência e de uma complementaridade de diversas dimensões” (p.189).

O meu percurso biográfico também se desenvolveu, por via da vivência e da aprendizagem experiencial, nos lugares situados nos interstícios de fronteiras porosas e fluidas e na gestão complexa da diversidade de papéis sociais que vivi, ora intermitentemente, ora em simultâneo, alicerçando a construção dos *múltiplos de si* (Dubet, 1997:187).

Reforçando estas ideias – fronteira, mestiçagem e identidades múltiplas, Olga Magano (2008), a propósito de um estudo sobre comunidades ciganas portuguesas, diz-nos que “as trocas identitárias acontecem em espaços de *fronteira*, normalmente zona de conflitualidade mas também podem ser potenciadoras de uma *consciência mestiça*. As interacções originam novas *formas mistas ou múltiplas de identidade* que se reflectem em novas figuras sociais. O dinamismo cultural assenta na ideia de que não existem culturas em estado puro, estanques, sem influências do exterior. No processo de contactos e de trocas culturais, as identidades vão sendo recontextualizadas, exigindo o esforço de perceber as especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se desenvolvem, se formam e se dissolvem” (p.5).

Pretende-se, com este estudo, perceber as “flutuações de identidades e as fronteiras onde tudo se mistura e se muda, originando a hibridação identitária e as reconstruções culturais” (Magano, 2008:5). Efectivamente, as fronteiras institucionais e culturais foram sendo cruzadas em diversos territórios/países.

Foi em Moçambique, local onde nasci e vivi até aos 5 anos de idade, que se alicerçou a minha primeira aprendizagem intercultural. Enquanto os meus pais, ambos médicos, trabalhavam nos hospitais das aldeias do mato, eu andava de colo em colo, de palhota em palhota, alimentada e acarinhada pelos “nativos”. Tive o privilégio de ter “uma aldeia a cuidar de mim”. O sentimento de segurança e de autonomia na exploração dos espaços e o carinho que me foram prestados pelos habitantes autóctones nas minhas

primeiras descobertas incutiram em mim, creio, uma certa “segurança para a acção” (Casanova, 2009) que se repercutiu no meu temperamento determinado já em idade adulta.

Na Argélia, em Orão, vivendo, inicialmente, “presa” num hospital, enquanto os meus pais trabalhavam, e, posteriormente, “presa” num colégio de freiras, na educação infantil, a minha vivência contrastou com a liberdade e a autonomia que tinha vivido até então. Mais tarde, na escola primária, voltei a viver o sentimento de autonomia e liberdade no lugar de Ain El Turk, onde podia ir e vir a pé de casa para a escola, experimentando alguma responsabilidade. Tomava conta da minha irmã mais nova quase 3 anos. Experimentei, também, os escolhos de não conhecer a língua de comunicação em que se realizavam as aprendizagens escolares – o francês – como também desconhecia a língua das aprendizagens de rua – o árabe. Mas conseguia fazer amigos através de uma linguagem universal – as emoções falavam através de códigos corporais, gestuais e vocais.

Na Suíça, frequentando, durante 2 anos, a escola primária francesa anexa à Embaixada de França, em Berne, experimentei o sentimento de segurança que a escola me transmitia, onde se falava francês que aprendera anteriormente e experimentei, novamente, os obstáculos de não conhecer a língua das aprendizagens da rua – o suíço alemão. Mas as competências de comunicação que tinha construído anteriormente facilitaram a angariação de amigos para as brincadeiras fora da escola. Nesta altura, tive a minha primeira experiência de autonomia mais arriscada (menos protectora) na exploração do espaço. No último ano da escola primária, voltámos a viver num hospital, que distava 60 km da escola, o que me obrigava a andar de comboio sozinha, com, então, 10 anos de idade.

Em França, onde iniciei a instrução secundária, consolidou-se em mim o sentimento de autonomia e “segurança para a acção”: pela primeira vez, com 11 anos, tinha um passaporte individual e autorização parental para atravessar sozinha a fronteira Franco-suíça, carregando uma “valise”, para viver sem pais nem irmã, num colégio interno. Ensaiei a aventura com outros colegas na mesma situação que eu, durante 3 anos seguidos. Experimentei as cumplicidades que se criam num ambiente propício para se aprender a infringir as regras e as normas institucionais. Experimentei diferentes sensações de liberdade, autonomia e responsabilidade. Nunca senti esta estadia num

colégio interno como um “castigo”, bem pelo contrário. O processo de escolha do colégio foi muito participado por mim. Os meus pais levaram-me a visitar vários, solicitando a minha opinião. Posso dizer que fui eu que escolhi, dentro do leque disponível, aquele colégio. Sentia que pertencia a vários mundos. E sempre senti aquela “segurança para acção” de que fala Maria José Casa-Nova, segurança transmitida pelos meus pais, através da confiança que depositavam em mim, concedendo-me autonomia e liberdade e respectiva responsabilidade e o “orgulho” de ser portuguesa, ainda que filha de refugiados políticos, isto é, exilados⁴ por uma “causa”. Foi talvez por isso que me senti identificada pelo mesmo sentimento de autoconfiança que senti nas crianças e famílias ciganas, segurança que advém da confiança, liberdade e autonomia que os pais e família extensa transmitem aos filhos, consubstanciando-se no “orgulho” de ser cigano.

Foi em Portugal, em plena adolescência, por altura do 25 de Abril de 1974, que terminei o ensino secundário, no então Liceu Nacional de Almada, e que experimentei, pela primeira vez, o sentimento de insegurança, de perda de referências. Aqui, chamavam-me “francesa de Alcochete”. Mas como vinha de “terras estrangeiras”, com horizontes mais abertos, rapidamente fui sendo escolhida pelos pares para desabafos e confidências porque demonstrava ser uma boa ouvinte e ter “espírito aberto”. Contudo, foi aqui que também experimentei, pela primeira vez, o peso da censura social. O meu pai, que me tinha proporcionado tanta liberdade e autonomia no estrangeiro, de repente, começou a cercear a minha liberdade justificando que “parecia mal à filha do Sr. Doutor” fazer determinadas coisas. Mas o meu temperamento burilado e a “segurança para a acção” já estavam consolidados e, rapidamente, em consonância com o espírito da Liberdade de Abril, me insurgi contra as incoerências que ia detectando e reivindiquei a minha independência cedo, agindo e assumindo as minhas liberdades e autonomias e respectivas consequências. O meu pai desejava que ingressasse numa Universidade. Eu preferi tirar um curso médio que me proporcionasse independência económica cedo, de forma a libertar-me do jugo parental. De preferência um curso ligado à psicologia e à pedagogia. Em suma, um curso que me desse espaço para entrar em comunicação com

⁴ A propósito da vida no exílio e da sua similitude com a vida nas fronteiras Boaventura Sousa Santos (2000) afirma que “a vida de fronteira partilha com a vida de exílio, algumas características: tende a ser uma vida instável e perigosa, na qual nada ou quase nada é certo ou garantido; existe fora dos esquemas convencionais dominantes de sociabilidades, tornando-se, por isso, particularmente vulnerável; reproduz-se, sempre de forma provisória, atravessando fronteiras e ultrapassando limites. Contudo, a fronteira não é exílio. Na fronteira, a presença do centro não é tão forte que permita distinguir clara e indiscutivelmente entre «nós» e «eles», como nas situações de exílio” (p.326).

outros e, simultaneamente, me permitisse contribuir para que, tanto quanto possível, esses outros se construíssem como pessoas livres e solidárias. Decidi ser educadora de infância, quando regresssei de uma viagem de um mês – Interrail - pela Europa, com 18 anos, em 1977, com duas amigas de infância do tempo de Argélia, quando me confrontei com a realidade das crianças maltratadas, mendigando carinho e alimento, que conheci no sul de Espanha e no norte de Marrocos.

Assim, vivi pelo menos 18 anos da minha vida entre duas línguas – a materna (português) e a escolar (francês), (ainda que tenha convivido com outras culturas, nomeadamente a árabe, a muçulmana e a suíça-alemã), entre vários sistemas de valores e normas, em simultâneo, convocando-me a articular a complexa gestão dos diversos pontos de vista ou das cosmovisões e, simultaneamente, ir construindo a minha própria cosmovisão, sempre em mutação com o contributo de novas aprendizagens e interpelações. Com frequência, senti-me estrangeira no estrangeiro e na minha própria terra; mas também me senti em casa no estrangeiro e na minha própria casa.⁵ Vivi nos limites, com um pé cá e outro lá, num espaço entre, sempre em diálogo. Por vezes dilacerada, por vezes identificada com partes das diversas cosmovisões em presença, aprendendo a lidar com as contradições e as perplexidades, reconstruindo coerências internas. Esta predisposição para aprender a lidar com diversos pontos de vistas, foi-me sendo incutida pelos vários processos e instâncias de socialização (primária e secundária, doméstica e institucional) que, na minha infância e adolescência, edificaram a minha personalidade e as minhas pertenças e afiliações identitárias.

A minha relação, consciencializada, com as comunidades ciganas iniciou-se através da minha actividade profissional, enquanto educadora de infância, em 1992, no Centro de Animação Infantil e Comunitária (CAIC) da Bela Vista, em Setúbal, culminando com a concepção, dinamização e desenvolvimento do Projecto/Processo Nómada, entre 1994-2004, ou seja há quase duas décadas. Esse percurso e algumas das suas aprendizagens, já foram alvo de narrativas diversas⁶.

Tendo adoptado, desde logo, uma atitude de escuta activa e vigilante perante o diverso, o insólito e/ou o desconhecido, sentando-me “na soleira da porta”, esperava o desenrolar

⁵ “A fronteira é misturada e abrangente e tende a incluir os estranhos como membros, tornando-se num lar confortável mas pouco duradouro, mas é um local onde se faz e de desfaz constantemente, fazendo com que a pessoa se sinta em casa naquilo que não é a sua casa” (Santos, 2000: 227)

⁶ (Montenegro 1994, 1996, 1997, 1999a, 1999b, 1999c, 2001a, 2001b, 2002, 2003, 2007, 2008, 2009).

dos acontecimentos e espreitava as oportunidades que iam surgindo, passíveis de serem “agarradas” e reinvestidas num processo dialógico de aprendizagem permanente, através da construção de sentidos. Nesse processo de diálogo de mim para mim, de mim com os acontecimentos e com os outros (que também designei por processo ecoformativo - Montenegro, 2003), enquanto pessoa em comunicação e profissional de relação, interpelando e interpelada, assumia, simultaneamente, uma atitude comprometida (*engagée*, diria em francês), cidadã e reflexiva, transversal aos meus vários papéis sociais. Esta postura de vigilância crítica e escuta activa, assente na reflexão na e sobre a acção profissional, criou em mim uma rotina de estado de alerta contra a construção de preconceitos e estereótipos, ou melhor um *habitus* de desmontagem dos mesmos, bem assim como uma permeabilidade às trocas culturais diversas e espaços de miscigenação, que brotavam nos espaços fronteiriços da educação não formal e informal em que me movia. Senti-me identificada, pessoal e profissionalmente, com o viver “em cima do fio da navalha” ou “em cima do muro”, ou o trabalhar “sem rede”, em permanente “equilíbrio dinâmico” que constitui, não apenas o trabalhar nas margens (bairro sociais, educação não formal e informal) como também, percebi mais tarde, o ser cigano em Portugal.

Considero que a vivência nesses espaços físicos e sociais informais, indutores da fluidez e porosidade das fronteiras psicológicas, é promotora da desocultação e construção de saberes, que tenho tentado transformar em conhecimento, através dos vários textos que tenho vindo a produzir. É nesta senda que se inscreve o presente desafio de indagar sobre o que é “ser cigano em Portugal, hoje”.

A complexidade da “problemática cigana” obriga a tornar fluidas as fronteiras disciplinares que enformam as ciências da educação, tornando “artificial a definição de fronteiras entre as ciências sociais” (Canário: 2005:35): desde a sociologia, passando pela antropologia social e cultural e pela psicologia social, até à visão mais abrangente dos processos de aprendizagem, educativa e formativa, questionando o estatuto do sujeito na sua construção identitária, na sua acção social e na construção do conhecimento. Tendo as ciências da educação “vocação plural e multireferencial”, visando “apreender a totalidade complexa dos fenómenos que estuda” (Canário: 2005: 35), considero que este estudo também assenta nos interstícios das fronteiras disciplinares das ciências sociais.

No que diz respeito à minha pessoa, o papel social “da pessoa”⁷ que intervém socialmente, (passe a redundância) e, por via disso, apreende e constrói saberes em uso, é indissociável do papel da investigadora que os transforma em conhecimento e do papel da pessoa que se deixa transformar pelos laços de afectos que vai construindo e pelos saberes que vai desvelando⁸. O sistema de valores da pessoa da investigadora, construído através das várias instâncias de socialização, conduz, necessariamente, a opções epistemológicas e metodológicas de construção do conhecimento. Na senda de Abílio Amiguinho, considera-se a presente “investigação como um “momento” da nossa formação, encarada enquanto processo de transformação das qualidades socioculturais do sujeito, resultante das experiências formadoras num percurso de vida” (Amiguinho,2008:39).

Porque “a produção de conhecimento corresponde a um processo de aprendizagem que se faz necessariamente a partir da experiência e contra a experiência” (Canário: 2005:44), este processo obriga-me a uma constante “vigilância crítica”, sobre os meus próprios pré-conceitos e pré-juízos, tornando o meu estar pessoal e profissional, num constante processo de reflexividade, enquanto “eixo central de um processo de desconstrução dos problemas sociais” (Canário, 2005:34).

É neste imbricar de fronteiras, revelador da complexidade e da indissociabilidade não apenas do “objecto de estudo” como do “sujeito que estuda”, que me tenho situado pessoal e profissionalmente. Nunca procurei separar o inseparável, até porque o não conseguiria fazer. Antes procuro clarificar esta minha postura pessoal, estas ou outras “convicções” e “predisposições”, perante a minha profissão e perante o meio académico. Sinto-me una nestas funções e é essa unidade⁹, nas suas diversas facetas,

⁷ Prefiro utilizar os termos “actor social” porque a palavra “sujeito” está associada à ideia de sujeição, de submissão ou de súbdito, no âmbito da língua francesa, matriz que sustenta a minha mente desde cedo. Por outro lado, prefiro utilizar a palavra “pessoa” aos termos “actor social”, porque “no racismo mais subtil” que se traduz por “olhares, atitudes explícitas ou imperceptíveis que invadem a existência” se esconde o indivíduo enquanto pessoa para o reduzir ao seu grupo (Dubet, 1997:203). Por isso faço questão de utilizar a designação de *pessoa* cigana, para realçar a pessoa que habita dentro do epíteto cigano, que vive a etnicidade cigana e lhe cunha a sua singularidade. Sérgio Rodriguez (2011:213), também reforça esta ideia de *pessoa* (ser humano contextualizado) em detrimento de indivíduo (ser humano descontextualizado), no que às comunidades ciganas diz respeito.

⁸ Esta postura intenta, na senda de Amiguinho (2008:72), “tornar perceptíveis as intrincadas relações entre intervenção e pesquisa, ou seja, como uma e outra impediram uma demarcação de acções ou a separação clara entre papéis e funções do “interventor”, por um lado, e do investigador, por outro,” visando a “elucidação desses compromissos” e implicação com os atores da pesquisa com que interage.

⁹ Com François Dubet (1996:15-16), a propósito da *identidade una*, afirma-se que esta é apenas um “jogo movediço das identificações sucessivas, como se outrem fosse alternadamente definido de múltiplas maneiras, aliado e adversário, vizinho e exótico... Os papéis, as posições sociais e a cultura não bastam já

que pretendo dar conta, quando recorro ao meu percurso biográfico de aprendizagem e construção do conhecimento das pessoas ciganas inseridas em comunidades¹⁰ mais alargadas. Esta “mestiçagem” é, segundo Rui Canário (2005:27-28) uma das especificidades das ciências da educação, a saber: i) uma epistemologia da escuta; ii) uma abordagem multireferencial e mestiça; iii) a sobreposição de papéis de investigador e interventor; iv) uma intervenção simultânea a nível dos saberes, das práticas e das finalidades; v) no modo como questiona a realidade, transformando-a num horizonte problemático que abrange várias dimensões: a socialização, a personalização e a hominização, enquanto processos indissociáveis, uma vez que “a educação se confunde com um processo largo de socialização que ocorre em todos os momentos da vida e em todos os lugares” (Canário:2005:51).¹¹

para definir os elementos estáveis da acção porque os indivíduos não cumprem um programa, mas têm em vista construir uma unidade a partir dos elementos vários da sua vida social e da multiplicidade das orientações que consigo trazem”. Por outro lado, também se quer salientar o papel activo do actor/da pessoa nesse jogo, uma vez que “a lógica da acção autónoma, estratégica e racional não é redutível à aplicação de um programa de socialização, contudo não impede que a estratégia se inscreva em coacções e regras do jogo que preexistem em relação aos actores e se impõem a eles” (p.151).

¹⁰ Utiliza-se a definição de *comunidade* na acepção atribuída por Alexandra Castro e al (2001, que, por sua vez, recorreu ao sentido utilizado por Anthony Cohen (1985:15); também citado por Duarte e al. (2005a:22) a qual deve ser entendida pelo seu uso e não sentido lexical. Assim, comunidade implica simultaneamente similitude e diferença, designando um grupo social cujos membros se encontram unidos por traços comuns, distinguindo-se dos outros grupos e entidades sociais. Nesta noção de comunidade, valoriza-se o “sentido experiencial de pertença”, maior que parentesco, mais pequena que a abstracta sociedade. “Comunidade é onde se aprende e onde se continua a praticar ao longo da vida”. Esta noção de comunidade concorre para criar, manter ou deslocar fronteiras, ou seja, trata-se de uma noção dinâmica de comunidade, cuja existência se dá conta através da sua natureza processual e relacional (p.77). Porque é através do confronto com a alteridade que se constroem, por distinção e oposição, as identidades sociais, esta noção de comunidade remete-nos para o conceito de fronteira, as quais “são marcadas porque os grupos interagem com outras entidades das quais querem ser distinguidas. A forma como estas fronteiras são marcadas depende da especificidade da comunidade em questão” (p.78), para cuja compreensão contribuem “os seus traços definidores e as práticas sociais específicas”, tanto vistas pelos não ciganos como pelos ciganos.

Também com base em Cohen, Maria José Casa-Nova (2009:35), define comunidade como sendo “um grupo relativamente alargado de pessoas que, mesmo não habitando um mesmo espaço sociogeográfico, partilham um quotidiano de vida regulado por redes de sociabilidades relativamente homogêneas, laços de amizade e por determinados valores culturais (de união, solidariedade, reciprocidade) e um sentido de identidade”. Definição essa corroborada pelos sujeitos empíricos observados que a definiram como sendo uma comunidade de “ciganos todos da nossa família e os que aqui vivem e com quem nos damos bem. Que são nosso vizinhos, que nos ajudam se alguma coisa corre mal e que nós ajudamos também, mesmo que não sejam família”.

¹¹ Guy Berger (1992, citado por Amiguiño, 2008:43) acerca da investigação em ciências sociais e, consequentemente, em Ciências da educação, propõe mudanças de perspectivas deslocando a intervenção do interventor-investigador i) de uma “epistemologia da explicação” para a “epistemologia da implicação”; ii) de uma “epistemologia do olhar” para a “epistemologia da escuta”; iii) de uma “epistemologia da objectividade” para a “epistemologia do sentido”.

Foi sendo pela mão das crianças que fui conhecendo as famílias, os territórios, as redes sociais das comunidades ciganas com quem tenho trabalhado¹². Foi sendo, também, através dos laços profissionais, tornando-se pessoais, que fui entrando nesses territórios reservados apenas a alguns, acedendo a práticas, percepções, sentires e pensares, e que, por via dos quais, por vezes, nasceram amizades assentes em cumplicidades construídas em emoções e olhares partilhados. Foi sendo, ainda, através de literatura diversa sobre a(s) cultura(s), produzida por investigadores portugueses e estrangeiros, que fui confrontando os “meus” saberes “ingénuos”, locais e contextualizados, reforçando-os ou questionando-os. Efectivamente, “o que sei” sobre os grupos ciganos é fruto de duas décadas de trabalho com eles e de leituras sobre eles. Neste saber experiencial adquirido e construído, já não se distinguem as partes que advêm de cada contributo. Já fazem parte de mim, como uma segunda pele, da qual já não me consigo despir, mesmo que o quisesse¹³. Daí, também, a pertinência do conceito de indissociabilidade e simultaneidade, bem assim como o da fluidez das fronteiras e da complexidade desta problemática. Esta, digamos que, “segunda pele” também pode explicar a minha relutância em deixar, por escrito, alguns saberes culturais ciganos que fui co-construindo. Trata-se de um sentimento de pudor, por um lado, e de profundo respeito, por outro lado, que me impele a apenas partilhar esses saberes em situação de presença física, face a face, tentando evitar qualquer mal-entendido nas mensagens que, inadvertidamente, podemos deixar passar. Esta postura, assemelha-se ao que Hall (1996) refere sobre as pessoas que vivem de modo policrono, valorizando os contextos por serem são ricos em mensagens.

A verdade é que, por me sentir imbuída deste saber construído de múltiplas formas, me tenho recusado escrever sobre a(s) cultura(s), como autora¹⁴. Quando sou desafiada a

¹² Península de Setúbal, Alentejo e Algarve, áreas de abrangência do Projecto Nómada, através da animação dos mercados, dinamização de grupos culturais ciganos e ecoformação de profissionais de intervenção social e educativa.

¹³ Em 2007-08, regresssei ao jardim-de-infância e retomei o papel de educadora de infância. Mas durante esse ano, por mais que quisesse “esquecer” o meu papel de “especialista” em cultura e em intervenção socioeducativa com comunidades ciganas, não foi possível, devido às inúmeras solicitações que foram sendo feitas para ajudar a pensar sobre a problemática. No ano seguinte – 2008-09 até 2010-11, fui convidada para a Equipa do programa Território Educativo de Intervenção Prioritária (TEIP) da Direcção-Geral de Inovação e Desenvolvimento Curricular (DGIDC) para ajudar a reflectir sobre o processo de escolarização das crianças e jovens ciganos nas escolas TEIP.

¹⁴ O estudo anterior (Montenegro, 2003), reporta-se aos modos como os docentes aprenderam a lidar com as pessoas de etnia cigana. A minha postura de investigadora foi a de estudar as pessoas não ciganas. Aqui, pela primeira vez, atrevo-me a “estudar” as pessoas ciganas, ainda que as tenha escutado activamente durante duas décadas, mas de modo informal. Ou seja, este estudo tenta, reconhecer, validar e potencializar os saberes que fui co-construindo no “terreno”.

fazer formação sobre “cultura”, faço-o oralmente, filtrando e articulando os inúmeros saberes adquiridos pelas mais diversas fontes, à luz da minha cosmovisão, isto é, à luz do sentido que fui construindo sobre as realidades percebidas, ou seja, através da minha interpretação, mas sempre em situação de interação social, face a face, atenta às mensagens dos outros. Procurava, deste modo, fugir à tentação de “coisificar” e “instrumentalizar” as pessoas ciganas da minha rede de relações e que comigo partilharam as suas cosmovisões. Tentava partilhar oralmente um saber já co-construído e filtrado pela minha interpretação, do qual me tenho apropriado ao longo das minhas diversas vivências. E não podia ser de outra maneira. Deste modo estava a transformar a minha familiaridade com os contextos e as pessoas ciganas num recurso e âncora da minha aprendizagem experiencial e profissional (Canário, 2005:47).

Porque “as ciências sociais ocupam-se de assuntos e problemas que nos reenviam, de forma constante, para as nossas próprias experiências pessoais” (Canário, 2005:47), é necessário clarificar este meu modo de apreender e construir conhecimento, para se perceber o grande passo que constitui, para mim, o presente estudo. Pela primeira vez, arrisquei-me a “estudar” pessoas ciganas, colocando-me questões éticas. Até aqui, tinha convivido com pessoas ciganas que me permitiram o acesso à participação em eventos comunitários (pedimentos, casamentos, fugimentos, nascimentos, baptismos, doenças e internamentos hospitalares, funerais, brigas ou “quimeras” e “contrários”, mercados e feiras) e a modos de socialização e educação familiares e comunitárias, dos quais apenas tenho registos na minha memória, que evoco e convoco em permanência, os quais contribuíram para aquilo que sei sobre as comunidades ciganas. Pela primeira vez, com este estudo, elaborei notas de campo para registar, por escrito, os episódios (provocados ou não) que vou tendo com elas. Pela primeira vez, entrevistei formalmente¹⁵ (em registo áudio ou não) pessoas ciganas, para efeitos de um estudo académico. Pessoas com quem, durante duas décadas, fui aprendendo informalmente, e que, agora, se tornaram, formalmente, detentoras do saber que procuro desvelar. Isso colocou-me, de alguma forma, numa situação desconfortável na minha relação com essas pessoas e com as comunidades ciganas que interpelei mais “objectivamente”. Dei comigo a pensar se as estou a instrumentalizar, situação que, de todo, não desejava. Então como me devia situar perante as pessoas que foram interpeladas neste estudo? Devia, ou não, aproveitar

¹⁵ Ainda que as conversas informais que tenho tido com as pessoas ciganas da minha rede de relações possam ser consideradas entrevistas não estruturadas ou informais, num registo etnográfico, pois foi através delas que pude aceder às suas percepções, significados e cosmovisões.

as relações construídas para aceder aos pensares e induzir explicitações? São questões metodológicas, por certo, que se prendem também com questões epistémicas e éticas. Tentei, portanto, delinear um caminho metodológico que não me violentasse enquanto pessoa e que também fosse passível de produzir conhecimento.

1.1.Implicações na escolha dos objectivos do estudo

As reflexões e interrogações que duas décadas de familiaridade com a “problemática cigana” me suscitaram e que são mobilizadas para este estudo são, resumidamente, as que se seguem.

À semelhança de outros investigadores portugueses (Daniel Seabra Lopes 2007; Manuela Mendes 2005, 2007; Olga Magano 2006, 2007, 2008), parte-se do pressuposto que, desde a “Revolução dos Cravos” do 25 de Abril de 1974, algumas medidas de política social e de habitação foram introduzidas em Portugal, provocando algumas mudanças na organização social cigana, medidas cujas implicações foram presenciadas nas comunidades ciganas com quem se trabalhou, tais como: o Rendimento Mínimo Garantido (RMG), mais tarde designado Rendimento Social de Inserção (RSI); o Programa Especial de Realojamento (PER), que deu origem a um aumento de barracas nas periferias das cidades como forma de candidatar a uma habitação social; a Escolaridade Obrigatória, sendo esta anterior a 1974, mas cuja “compulsividade” apenas se veio a tornar efectiva após 1996-97, data da introdução do RMG. Concretamente, pretende-se saber *i*) que mudanças ocorreram (ainda que assentem em impressões) e se as comunidades ciganas têm consciência delas. Partindo do pressuposto que, efectivamente, houve mudanças no seio da organização social cigana, saber *ii*) se estas foram profundas e/ou superficiais, conjunturais e/ou estruturais. Ao tocar nestes aspectos e na forma como foram explicitadas pelos próprios, brotaram sinais e evidências das estratégias implementadas pelas comunidades ciganas para fazer face às mudanças, desocultando e enformando respostas à questão central “como se aprende a ser cigano, hoje”. Nesse processo de desocultação *iii*) esperou-se desvelar contornos da lei cigana que enformam a(s) cultura(s)(s) a braços com a tensão entre a tradição e a modernidade, nos seus processos de preservação, manutenção e evolução, visando

“captar a convivência dialéctica entre conservação e mudança” (Amiguiño, 2008:215) através da abordagem da sua complexidade.

Concretamente, pretende-se, com este estudo:

a) Compreender e desocultar como as pessoas ciganas percebem os processos de apropriação de elementos da cultura maioritária, tornando-os seus, isto é “à maneira cigana” (que eu designo por *aciganar*¹⁶), e de transformação de elementos da(s) cultura(s) tornando-os “à maneira dos senhores” (que eu designo por *apayonar*¹⁷), identificando, descrevendo e explicitando esses processos de trocas e empréstimos culturais.

Implica isto conhecer, perceber e desocultar estratégias postas em acção nesses processos de *transculturalidade* e de movimentos *transfronteiriços* que as pessoas ciganas implementam, fazendo-as explicitar os modos de pensar e de agir, reveladores de movimentos centrífugos e/ou centrípetos de apropriação de elementos culturais.

b) Compreender e desocultar os processos de adaptação que as pessoas ciganas percebem, experienciam e implementam num processo mais vasto de adaptação aos contextos sociais, económicos e culturais onde estão inseridas.

O que implica conhecer e perceber qual o grau de profundidade que a(s) cultura(s) e a lei ciganas (“conteúdo étnico e património cultural peculiares” Mendes, 2005:37) sofrem reconfigurações e se estas atingem a *cultura profunda* (considerada nuclear) ou se cingem a modificações operadas na *cultura de superfície*, configurando apenas as mudanças que conservam, ou seja, trata-se costumes e tradições que se mantêm ainda que sob novas roupagens.¹⁸

¹⁶ Adquirir hábitos ou modos de cigano, in Dicionário on line de Português (<http://www.dicio.com.br/aciganar/>)

¹⁷ Comportarse y vivir como un payo y no como un gitano. In Fundación Secretariado Gitano (<http://www.gitanos.org/servicios/prensa/glosario/terminos.html>). Mas, em Portugal, diz-se *apayonar*.

¹⁸ Num estudo em curso de Olga Magano (2008:11), as pessoas ciganas entrevistadas referem que algumas características da cultura devem ser mantidas tais como a alegria, o valor pela família, o respeito e o cuidado das crianças e dos velhos, ao passo que outras devem ser mudadas tais como o papel da mulher, o isolamento e concentração e a formação para poder ter outra ocupação.

Considera-se *cultura de superfície* a música, o vestuário, a gastronomia, por exemplo; e *cultura profunda* o sistema de valores, as regras de condutas, os sistemas classificadores e ordenadores do mundo (Casa-Nova, 2009: 206). De acordo com esta autora, algumas das reconfigurações observadas (frequência da escolaridade prolongada, trabalho assalariado) já serão mudanças operadas nas estruturas profundas, enformando os conceitos de *habitus étnico composto* e *de lugares de etnia*. Por sua vez, Albert Garrido (1999: 48) também distingue dois níveis na cultura: *os valores*, que prefiguram a ética do grupo e a moral do indivíduo, sendo os valores a sua cosmovisão; e *os costumes*, que são expressões externas da cultura que têm um valor secundário.

c) Compreender e desocultar processos de negociação inerentes à aplicação da(s) cultura(s) e da lei cigana(s), nomeadamente em tempos de crise e de mudanças sociais, actualizando e reconfigurando práticas sociais e culturais.

Efectivamente, como refere Maria José Casa Nova (2009:203), a etnicidade cigana, ao encontrar formas e processos para a sua perpetuação, onde o respeito pela lei cigana é encarada como algo vindo “do passado”, herdada dos antepassados”, é reveladora de uma das dimensões mais importantes dessa manutenção. “A lei cigana, sendo uma herança do passado, reconfigurada no presente, constrói activamente as práticas deste presente”.

Desenvolver este objectivo implica conhecer a lei cigana e suas formas de aplicação, tanto a nível do que é explicitado (saberes explícitos e formais), verbalizado e identificado tanto por estudiosos como pelos próprios ciganos, susceptível de ser apreendido através das pessoas ciganas inquiridas; como ao nível do que não é dito (saberes tácitos e informais) mas que enforma as práticas ou o *habitus étnico* cultural (Casa-Nova, 1999, 2002), susceptível de ser analisado através de uma observação participante (neste caso, rentabilizando e potenciando os largos anos de contactos que fui tendo com os grupos ciganos no âmbito da minha acção junto de algumas famílias, nomeadamente no âmbito do projecto Nómada do ICE-Instituto das Comunidades Educativas).

Salienta-se o duplo significado que tem, para mim, o verbo *compreender* utilizado na redacção dos objectivos específicos, empregando-o na senda de que Edgar Morin (2002: 100-101) entende por compreensão:

- a *compreensão intelectual*, em que compreender significa intelectualmente apreender em conjunto, discernir em conjunto (o texto e o seu contexto, as partes e o todo, o múltiplo e o uno). A compreensão intelectual passa pela inteligibilidade e pela explicação. A explicação é necessária à compreensão.

- a *compreensão humana é intersubjectiva*, uma vez que o outro não é apenas percebido objectivamente, é percebido como um outro sujeito ao qual nos identificamos e que identificamos em nós, um eu outro tornando-se outro eu. Compreender inclui, necessariamente, um processo de empatia, de identificação e de projecção. Sempre intersubjectiva, a compreensão necessita abertura ao outro e ao social, simpatia e generosidade.

Tenho vindo a observar que, geralmente, no discurso utilizado com e pelas pessoas ciganas, usa-se a palavra *entendimento* para significar uma compreensão intelectual (por exemplo, “a criança ainda não tem entendimento das coisas”), e usa-se a palavra *compreensão* para significar a compreensão intersubjectiva, ou seja, a capacidade de *perceber*, demonstrando o alcance que tem esse conhecimento compreendido ou percebido (por exemplo, “A Mirna compreende-nos”), associando-o à noção de percepção incluída na palavra *perceber*.

Ainda para esclarecer o significado e alcance da palavra *compreensão*, Alex Mucchielli (2009) refere que abordagem compreensiva sustenta que os factos humanos e sociais são portadores de significações veiculadas pelos actores (pessoas, grupos, instituições), como inerentes a uma situação inter-humana, possibilitando penetrar no vivido e sentido do Outro, através do acesso intuitivo e do esforço de empatia, que permite aceder às significações dos factos humanos e sociais, colocando-os em relação sistémica (Mucchielli, 2009:24). Na perspectiva compreensiva, a realidade é percebida através da interacção entre o objecto e o sujeito que o observa, através das sensações, impressões que produzem no sujeito. Esta abordagem articula o interaccionismo simbólico, ou “teoria do actor”, para quem o comportamento humano se explica colocando em relação os significados que as pessoas atribuem às coisas e às acções, e a

“abordagem dialéctica” que sugere existir uma relação dinâmica entre a subjectividade do actor e o facto concreto, entre o mundo cultural e natural (Muchielli, 2009:28-29).

Esta postura epistemológica face à construção do conhecimento é, para mim, fulcral. Sempre me assumi como alguém que se envolve empática e afectivamente com as pessoas e com as causas que abraça. Sempre fui *aprendendo fazendo* com os outros ao longo do meu percurso profissional, o qual foi sendo construído em interacção atenta e dialógica com os mundos das pessoas, neste caso ciganas, com quem tenho tido o privilégio de partilhar, reflectir, debater, indagar, questionar, numa atitude simultaneamente vigilante e cúmplice. Sempre fui sensível à capacidade de inferir, de intuir, de articular vários conhecimentos e percepções nas mensagens que os contextos de vida e sociais transmitem, ainda que, por vezes, inadvertidamente. Ou seja, sempre senti uma predisposição para “ler nas entrelinhas” do texto ou dos pretextos.

Ressalvando esta minha atitude interior, esquematizo os três eixos em que assentam a pesquisa e a análise do presente estudo, apresentado no gráfico abaixo:

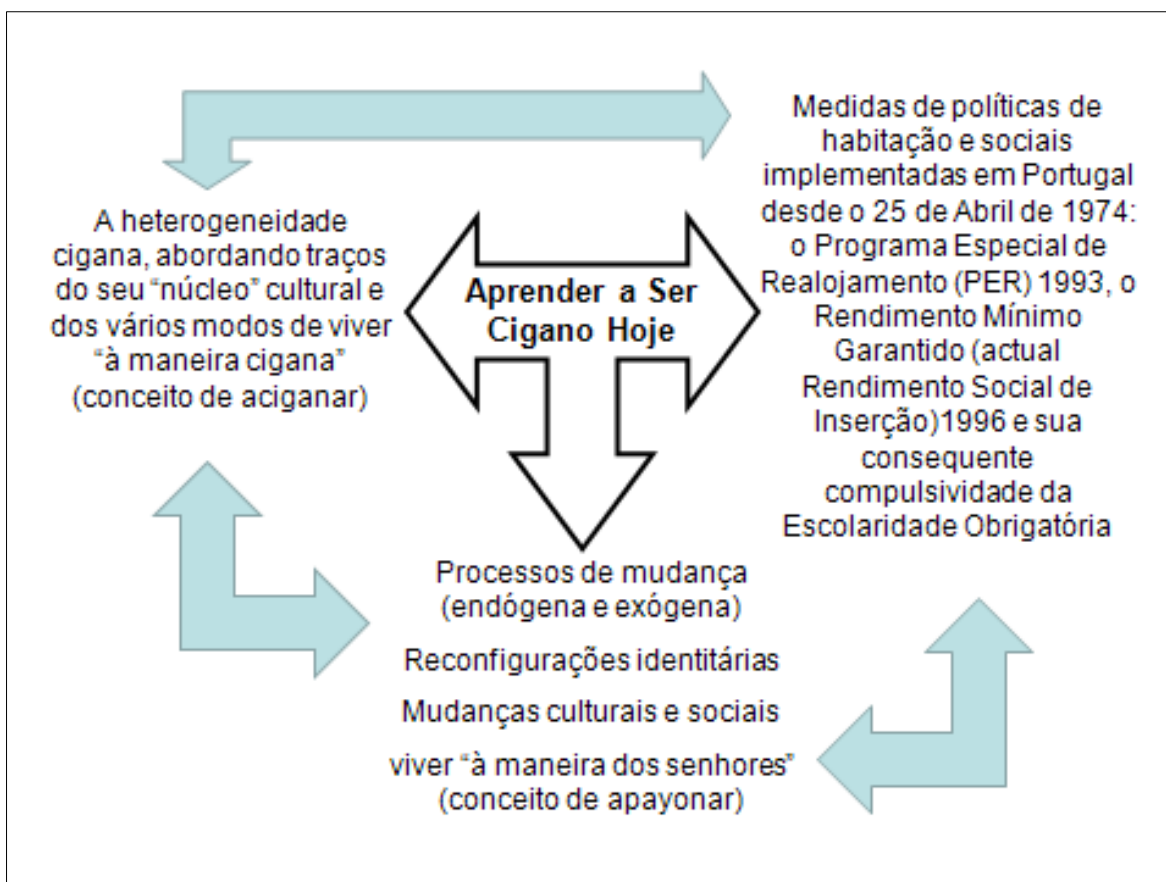


Gráfico nº1 – Eixos da pesquisa

1.2.Implicações na escolha das estratégias metodológicas

Para chegar às informações pretendidas, sabendo que é essencial algum tempo de imersão no terreno do “objecto de estudo”, respaldo-me nos largos anos de trabalho com comunidades ciganas que me permitiram um prolongado tempo de contacto (ainda que intermitente) requerido por um estudo de carácter etnográfico. É, aliás, esta profundidade que enformou os saberes já construídos e sustenta as questões deste estudo. Mas considero importante actualizar essas impressões e torná-las em conhecimentos reconhecidos e validados. Para tal, aproveito os laços tecidos para indagar junto das pessoas ciganas da rede de relações construída. Essas pessoas foram alvo de diferentes tipos de abordagem. Umas foram susceptíveis de serem entrevistadas de modo mais formal, autorizando uma gravação em áudio, porque assim o permitiram tanto a produção de um discurso fluido como a confiança que depositaram em mim, podendo chegar a uma dúzia de indivíduos. Outras pessoas, em número indeterminado, são alvo de questionamento de modo informal, à imagem e semelhança de uma conversa “que se joga fora”. Inclusivamente, pessoas que foram mobilizadas dentre as crianças e jovens que frequentaram tanto o CAIC da Bela Vista como as Animações de Mercados e de Rua no âmbito do Projecto Nómada que dinamizei.

Mas, para não me sentir violentada enquanto pessoa, as conversas, gravadas ou não, seguiram um figurino maleável assente no meu papel social (imagem criada de mim) de educadora de infância, que com elas interagiu nesse registo, e que, para além disso, também se preocupa com a “problemática cigana”, estudando-a. Uma vez que a proximidade social e a familiaridade asseguram duas condições principais de uma comunicação não violenta, colocar-se no lugar do outro, significa “dominar as condições de existência e os mecanismos sociais cujos efeitos se exercem sobre o conjunto da sua categoria de pertença e dominar os indissociáveis condicionamentos psíquicos e sociais associados à sua posição e à sua trajectória particulares no espaço social. (...) Esta compreensão não se reduz a um estado de alma benevolente. Exerce-se no modo simultaneamente inteligível, securizante e empenhado de se apresentar a entrevista e de a conduzir, de maneira a que a interrogação e a situação em si tenham um sentido para o inquirido e também para a problemática proposta” (Bourdieu,1993:1400). Quer dizer que a investigadora deve possuir já algum saber

adquirido, por vezes ao longo de uma vida mas também ao longo das entrevistas anteriores. Esta informação prévia permite improvisar continuamente as questões pertinentes, verdadeiras hipóteses que se apoiam numa representação intuitiva e provisória da formulação própria do entrevistado para induzir a sua desocultação mais completa.

Mas esse respaldo, anteriormente referido, não deve esquecer os impactos que esta pesquisa traz com certeza, como tão bem explica Michel Wieviorka (2008). Por um lado, i) o simples facto de entrar em contacto com os atores para a levar a cabo, seja qual for o método utilizado, introduz o investigador no campo de acção onde a sua presença suscita efeitos; por outro lado, ii) o facto de levar a cabo a pesquisa não o deixa intacto, pois esta o transforma pelas realidades que descobre ou toma consciência, pelas ideias novas que o assaltam, pelas mudanças que é obrigado a trazer às suas hipóteses confrontadas com o “terreno” (Wieviorka, 2008:104-105).

A construção do guião de entrevista, simultaneamente de observação e de análise do conteúdo das fontes e das notas de campo, para conduzir tanto as conversas, informais e/ou semiestruturadas como o olhar, foi abrangente de modo a permitir-me deambular através dele de forma ajustada aos contextos fluidos e imprevisíveis em que os diversos discursos foram produzidos (escrito e oralmente).

É patente, neste desenho metodológico, o “contágio” da indissociabilidade, da *complexidade* e das viagens *transfronteiriças* das *identidades sociais múltiplas* da pessoa da investigadora e dos campos disciplinares das ciências da educação.

Porque “todo o tipo de distorções estão inscritas na própria estrutura da relação de pesquisa” é preciso “conhecê-las e dominá-las, no próprio desenvolvimento de uma prática que pode ser reflectida e metódica. Só a reflexividade, sinónimo de método, fundada num ofício, permite perceber e controlar imediatamente, no decorrer da entrevista, os efeitos da estrutura social na qual se desenvolve” (Bourdieu, 1993:1391).

1.3.Cruzamentos de fronteiras, complexidades e identidades

O meu contacto com os autores que se debruçaram sobre estes (outros) conceitos foi sendo feito à medida que os sentia como pertinentes por me fazerem sentido através da

via experiencial que, simultaneamente, é via reflexiva, “matéria-prima e viva” que me alimenta em permanência, orientando o meu olhar e a minha escuta sobre a realidade sentida, vivenciada e/ou observada. Ou seja, foi se estabelecendo um “casamento amoroso” entre a ideia induzida pela realidade que construía o(s) conceito(s) e a busca de autores que compartilhassem comigo o mesmo olhar. Alex Mucchielli (2009:16) também reforça esta ideia quando afirma que o quadro conceptual deveria ser o que fica da literatura depois do seu confronto com a realidade empírica. Esse caminhar “metodológico” na busca de ecos na literatura científica foi sendo percorrido desde cedo. Por vezes existem efectivamente encontros “amorosos” entre as minhas ideias prévias e os conceitos explicitados por outros, e como esses conceitos foram escritos de forma criativa e brilhantemente sentida, me descubro inábil para os traduzir melhor, daí reproduzi-los, ainda que se traduzam em longas citações, ao longo do presente estudo.

Fronteiras

Por exemplo, no que toca ao conceito de fronteira, descobri esta autora Susan Stanford Friedemann (2001:9), que traduziu primorosamente o que sinto e penso acerca dele, em relação a mim e na minha relação com as pessoas e os grupos ciganos.

«As fronteiras, com as suas linhas de demarcação, simbolizam a ideia de impermeabilidade, se bem que seja de permeabilidade a realidade com que convivem. As fronteiras separam ao mesmo tempo que ligam. Remetem para noções de pureza, distinção e diferença, mas por outro lado propiciam a contaminação, a mistura e a criouliização. As fronteiras fixam e demarcam, mas são, em si mesmas, linhas imaginárias, fluidas, e em permanente processo de mutação. As fronteiras prometem segurança, estabilidade, a sensação de se estar “em casa”, ou “na sua terra” – ao mesmo tempo que forçam a exclusão e que impõem a condição de estranho, de estrangeiro e de apátrida. As fronteiras são a materialização da Lei, policiando as divisões; mas, por isso mesmo, elas vêm-se constantemente atravessadas, transgredidas e subvertidas. As fronteiras são usadas para exercer o poder sobre os outros, mas também para ir buscar o poder que permite sobreviver contra uma força dominante. Regulam os movimentos migratórios e de quem viaja – os fluxos de pessoas, bens, ideias, e das formações culturais de toda a espécie. Ao fazê-lo, no entanto, contrariam as práticas de regulação,

na medida em que promovem os encontros interculturais e a concomitante produção de hibridações e de heterogeneidades sincréticas. As fronteiras são lugar de ódio e mortandade, mas são também lugares onde moram o desejo utópico, a reconciliação e a paz. O cruzar de fronteiras de toda a espécie é algo que acontece a toda a hora; mas a experiência desse cruzar constante depende, antes de mais, da própria existência de fronteiras. Acima de tudo, as fronteiras são uma zona de contacto onde convergem diferenças fluidas, onde o poder circula de forma complexa e multidireccional, onde a capacidade de acção existe de ambos os lados desse fosso permanente mutável e permeável.»

Assim como estes trechos de Boaventura Sousa Santos (2000) se enquadram também no meu “esquema” mental de uma “maneira de viver na fronteira”:

- 1) *O uso selectivo e instrumental das tradições*, levando a escolher do passado aquilo que deseja reter, esquecer ou modificar, induzindo a criação e o oportunismo, como quem vive no desespero, recorrendo a tudo o que pode salvar. A tradição é imaginada para se converter no que é preciso aqui e agora.
- 2) *A invenção de novas formas de sociabilidade*, vivendo a sensação de estar a participar na criação de um novo mundo, em que as experiências e a memória que cada pessoa ou grupo social leva consigo para a situação da fronteira transformam-se profundamente quando aplicadas em novos contextos, induzindo futuras transformações.
- 3) *Hierarquias fracas* induzem a construção paulatina de identidades de fronteiras, resultando do manejo dos recursos, dos poderes, dos direitos e dos conhecimentos da periferia, reproduzindo uma sociedade local periferizada.
- 4) *Pluralidade de poderes e de ordens jurídicas*, obrigando a repartir as lealdades por diferentes fontes de poder, aplicando a sua energia de diferentes formas, criando contrapoderes e múltiplas fontes de autoridade.
- 5) *Fluidez das relações sociais*, inerente a limites instáveis, próprios de espaços provisórios e temporários, onde as raízes se deslocam com o solo pisado.

- 6) *Confluência de estranhos e íntimos, de herança e invenção*, induzindo uma acuidade especial para o novo, reconhecendo na diferença as oportunidades para enriquecimento mútuo, facilitando novas sociabilidades, podendo converter-se em novas heranças, alimentando sucessivas identificações.

Com estas características, Boaventura Sousa Santos avança também com outras figuras que vivem das/nas fronteiras, tais como os migrantes e os que vivem no exílio, fazendo das fronteiras espaços geográficos onde se constroem sociabilidades: “A sociabilidade da fronteira é, em certo sentido, a fronteira da sociabilidade. Daí a sua complexidade e precariedade. Está assente em limites, bem como na constante transgressão dos limites. Na fronteira, todos somos, por assim dizer, migrantes indocumentados ou refugiados em busca de asilo, mas não é um exílio (um território de não pertença, uma solidão experienciada). O poder que cada um tem, ou a que está submetido, tende a ser exercido no modo abertura-de-novos-caminhos, mais do que no modo fixação-de-fronteiras.” (Santos, 2000:325).

E porque de fronteiras culturais e étnicas se trata no que diz respeito aos grupos ciganos, Ahmed Boubeker (2010:168) considera que “são as fronteiras e não os conteúdos culturais que permitem melhor dar conta da etnicidade”, perspectiva reveladora de que os conteúdos culturais podem, efectivamente, mudar muito mais do que as fronteiras étnicas. Este estudo visa desocultar as mudanças organizacionais e culturais ocorridas no interior das zonas fronteiriças da etnicidade cigana. Olga Magano (2007b:) também reforça a ideia de fronteira nas comunidades ciganas afirmando que “produzem ou reforçam os limites das fronteiras, fixando limites para os membros do grupo em que os não cumpridores das regras serão considerados desviantes perante o próprio grupo”(p.7). “Os espaços de fronteira são locais de encontro, de interação e de troca. Normalmente zonas difíceis, onde existe conflitualidade, mas também onde se torna possível desenvolver uma consciência mestiça” sendo a mestiçagem encarada como “um enriquecimento, em que o enfrentamento de duas culturas surge como um novo tipo de personalidade” que tenta “circular entre diferentes universos e espaços sociais, várias pertenças, referências, ou diversas maneiras de se definir” (p.13). As fronteiras sociais entre os grupos definem quem lhes pertence ou não. No entanto, a comunicação entre grupos permite a delimitação de fronteiras simbólicas entre “nós” e os “outros”

(Magano, 2008:10). No caso das pessoas ciganas, apesar dos marcadores culturais, sociais e simbólicos, parece existir uma “negociação de fronteiras identitárias, num processo de mestiçagem, em que os indivíduos ciganos circulam entre as lógicas ditas tradicionais e as lógicas ditas modernas” facultando a “construção de um *eu* mestiço ou plural, no sentido em que o indivíduo cigano combina tradição e modernidade¹⁹, dando origem a novos tipos de identidades que se afastam das imagens mais reproduzidas socialmente” (Magano, 2007a:11).

Complexidades

Para poder compreender / entender e dar sentido ao meu “caos” interior quando me deparo com dissonâncias cognitivas e emocionais ao longo da minha vida, tanto pessoal como profissional, vivendo nas diversas zonas fronteiriças, incluindo as interpretações que tenho vindo a fazer da(s) cultura(s)(s), socorro-me do pensamento de Edgar Morin (2002). Pode dizer-se, sucintamente, que o paradigma da complexidade, bebendo das abordagens sistémica e construtivista²⁰, move-se pela vontade de “produzir conhecimentos específicos às ciências humanas e sociais através de uma atenção particular sobre os atores e as significações”, assentando em três princípios (Muccchielli, 2009:23):

- O princípio *dialógico* que envolve o entrelaçar coisas que aparentemente estão separadas (razão e emoção, sensível e inteligível, real e imaginário, razão e mitos, ciência e arte). Não se trata apenas de uma síntese, mas de um diálogo permanente entre as várias dimensões, que visa ultrapassar antagonismos na construção do conhecimento.

¹⁹ Segundo Boutinet (2001:190), a partir dos anos 80, entrámos na cultura pós-moderna, passando de uma sociedade centrada nos processos de produção para uma sociedade preocupada em valorizar os intercâmbios comunicacionais. Esta tende a gerar uma incerteza radical no adulto sobre o seu futuro, uma confusão dos referenciais de identidade; preso num redemoinho de mudanças, sem solução facilmente identificável, o adulto é deixado só face a si mesmo, tendo de enfrentar conflitos, crises, transições.

²⁰ Segundo Muchielli (2009), a *abordagem sistémica* assenta em alguns princípios epistemológicos: os fenómenos isolados não existem, estando em interacção com outros e são contextualizados; existe uma causalidade circular; é homeostático; existe a emergência de paradoxos; é comunicacional, logo assente nos jogos interactivos (p.273). Por sua vez, a *abordagem construtivista* assenta em alguns princípios: a construção do conhecimento é inacabada; é conveniente o conhecimento ser plausível, consonante e em relação; é teleológico; o conhecimento é construído pela interacção e é recursivo (p.30-35).

- O princípio *recursivo*, em que a causa produz um efeito que, por sua vez, produz uma causa, isto é, os efeitos circulares que afectam todo o fenómeno humano.
- O princípio *hologramático*, colocando em evidência que a parte está no todo, assim como o todo está na parte.

Ou seja, é necessário juntar coisas que estão separadas, fazer circular o efeito sobre a causa, e não dissociar a parte do todo. Edgar Morin (2002:41-43) define a complexidade do pensamento articulando a relação dialógica entre diferentes paradigmas epistemológicos, diferentes saberes disciplinares, construindo um saber interdisciplinar e transversal, isto é global. Sendo o global um conjunto contendo partes diversas ligadas inter-retroativa ou organizacionalmente, tem qualidades, ou propriedades, que não se encontram nas partes isoladas umas das outras, e qualidades (ou propriedades) das partes que podem ser originadas pelo todo. Deste modo, a sociedade como um todo está presente no interior de cada indivíduo (na sua linguagem, no seu saber, nas suas obrigações, nas suas normas). Complexidade significa, então, o que é tecido em conjunto, não separando os diferentes elementos (económico, político, sociológico, psicológico, afectivo, mitológico), numa acção interdependente, interactiva e inter-retroativa entre o objecto de conhecimento e os seus contextos, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre elas. A complexidade é, portanto, a ligação entre a unidade e a multiplicidade, em que a unidade existe na textura dos diferentes elementos que constituem o todo. Torna-se, pois, “pertinente conceber uma unidade que assegure e favoreça a diversidade, uma diversidade que se inscreva numa unidade. O duplo fenómeno da unidade e da diversidade das culturas é crucial. A cultura mantém a identidade humana no que ela tem de específico; as culturas mantêm as identidades sociais no que elas têm de específico” (p. 61).

Esta visão da indissociabilidade do todo e das partes, assim como da existência de unidade na diversidade consegue explicar o que sinto e penso (conhecimento emotivo e experiencial) em relação tanto à minha própria construção identitária articulando as suas diversas identidades (fruto de diversos papéis sociais e processos e instâncias de socialização), assim como explica a unidade na diversidade que encontrei nas comunidades ciganas com que fui trabalhando e convivendo. O que me leva a explicitar o sentido que fui construindo sobre o conceito de identidades plurais ou múltiplas

Identities múltiplas

Este conceito, também abordado por Abílio Amiguinho (2008:209), considera os “indivíduos plurais” ou o “carácter plural dos indivíduos, movendo-se no seio de múltiplos palcos da vida quotidiana, através de lógicas de acção diversa, confrontados com experiências plurais, mobilizando, assim, aspectos diferentes, por vezes contraditórios da sua pessoa.” Conceito também explorado por Bernard Lahire de “homem plural” (2009) ou de “singular plural” (2005), na defesa de uma “sociologia à escala do indivíduo”. Indivíduo complexo que resulta de diversos processos de socialização, obrigando a ver a sua pluralidade interna, a sua “singularidade necessariamente plural”, incorporando esquemas complexos, cuja heterogeneidade permite a coexistência de opostos e contradições, dando, por vezes, lugar a “trânsfugas culturais” (2005:25), que lidam com tensões e dilemas permanentes, encontrando “equilíbrios dinâmicos” na sua gestão, e construindo unicidade assente na estruturação de coerência de sentidos que os diversos processos de socialização lhe imprimem. Apesar de “cada ser ter uma multiplicidade de identidades, uma multiplicidade de personalidades nele próprio, um mundo de fantasmas e de sonhos que acompanham a sua vida” (Morin, 2008:84), “o próprio ser humano é simultaneamente uno e múltiplo” (Morin, 2002:62).

Esta sensação de possuir múltiplas identidades sendo uma, foi sendo consciencializada quando me confrontei com diferentes identificações que senti com os diversos meios culturais e modos de socialização com que fui contactando, construindo uma unidade coerente de todas as minhas identificações, papéis sociais e identidades (para mim e para os outros).

A verdade é que me deparei com opções a tomar, direcções a seguir, identificações a fazer entre ser moçambicana, portuguesa e francesa (identidade afectiva, nacional, oficial e jurídica); ser emigrante, imigrante ou migrante (identidade territorial e transitória); ser estrangeira, nacional ou híbrida (identidade compósita, Amin Maalouf 1999), ser lusófona, francófona ou poliglota (identidade linguística e cultural); ser educadora, animadora, formadora, investigadora e artesã social reflexiva (identidade

praxiológica); ser funcionária pública, profissional, membro de uma associação e cidadã (identidade política e social); ser neta, filha, irmã, prima, mãe, tia, esposa, cunhada, nora e sogra (identidade familiar e social); etc...

E esta multiplicidade de papéis sociais, de identificações e de identidades assente numa complexa rede de relações sociais, culturais e territoriais, não fez de mim uma pessoa esquizofrénica. Fui construindo uma coerência interna (identidade para mim) e externa (identidade para os outros) unitária²¹ que me torna permeável à diversidade e à possibilidade de articular diversos estares e sentires. Sei, porque o vivi, o que é “estar sentada no meio de duas cadeiras”, em equilíbrio dinâmico, no meio da ponte ou na “terra de ninguém”, entre duas linhas de fronteiras ou com um pé num e noutro lado das fronteiras. Por isso, também me tornei permeável e empática à sensação, algo desconfortável, que as crianças sentem quando confrontadas com a lógica familiar e a lógica escolar; quando as famílias se deparam com as lógicas comunitárias e as lógicas burocráticas das instituições que as enquadram – escola, hospital, município, serviços públicos, etc. – querendo “normalizá-las”, “uniformizá-las”, “domesticá-las” e sobretudo “controlá-las”; quando os profissionais se sentem acossados entre as lógicas de ser-se pessoa e cidadão e a de ser-se funcionário público, a mando de directivas governamentais e burocráticas, etc...

Do mesmo modo, nos grupos ciganos, também fui sensível à tensão que sentia entre a autonomia individual e a pressão colectiva do grupo de pertença (censura social); entre a obediência à tradição e a adesão à modernidade (movimento centrípeto que os próprios designam de “acompanhar a evolução dos tempos” (Formoso, 1986:168) ²²), pressentindo nos indivíduos ciganos os mesmos dilemas que sentia, na conjugação entre o ser cigano (com toda a rede de relações que implica uma socialização comunitária) e ser também português e cidadão europeu (com todas as diferentes lógicas de socialização societária).

²¹ Sobre a unidade da identidade, Dubar (2010:228) afirma que a unidade e a continuidade não são nunca adquiridas mas constituem-se em uma espécie de espaço-tempo virtuais, formas simbólicas mais ou menos identificável. Nesse sentido, a identidade pessoa é como um «lar virtual» (Levi-Strauss, 1977 citado por Dubar) que não existe mas no qual se acredita e que necessitamos de dizer para viver e agir com os outros.

²² Bernard Formoso (1986:168), identificou esta expressão na pesquisa que fez com ciganos da zona de Marselha e de Paris, “era preciso acompanhar o seu tempo, era preciso ser moderno, era preciso fazer evoluir os costumes”. Olga Magano (2008:6) também identificou pessoas ciganas que se referiram às mudanças operadas nas práticas culturais ciganas como evoluções: “a cultura tem necessariamente de evoluir no sentido de ser capaz de enfrentar novos desafios e novas oportunidades sociais”.

Assim, a escolha dos conceitos *fronteira, complexidade e identidade múltipla* prende-se com a operacionalidade que mostraram ter, para mim, na compreensão da problemática cigana, nomeadamente na desocultação das mudanças culturais no seio das comunidades ciganas sob o impacto da introdução das medidas políticas e organizacionais imprimidas, nas últimas três décadas, pelo Estado Português; bem como para desocultar as influências que a pessoa da investigadora arrasta para a leitura da realidade que pretende observar e analisar.

1.4. Contributos para o desenho metodológico

A perspectiva compreensiva torna-se mais pertinente para explicar os períodos de crise, particularmente aqueles em que se assiste a transformações culturais com profundas mudanças ao nível das práticas sociais (Guerra, 2008:8).

O investigador qualitativo é um “artesão no sentido em que cria a sua própria metodologia em função do seu terreno de investigação” (Mucchielli, 2009:73).

Para se obter informações acerca das racionalidades, dos sentimentos e das emoções dos atores sociais, bem como sobre a emergência de novos fenómenos sociais, as metodologias de investigação compreensivas ou indutivas²³ como a etnometodologia, o interaccionismo e as teorias “enraizadas” (Guerra, 2008), “sustentadas” (Casa-Nova, 2009:54-55), “fundadas sobre os factos” (Kaufmann, 2008), “fundamentadas” (Bogdalan & Biklen, 1994:50) ou “emergente” (Burgess, 1997: 196-197) referindo-se às *grounded theories* de Glaser e Strauss (1967), parecem ser as mais adequadas tanto à problemática (mudanças culturais nas comunidades ciganas) como ao objectivo deste estudo (como se aprende a ser cigano, hoje).

Algumas etapas no processo de pesquisa nesta metodologia de investigação, são identificáveis. Assim, o investigador i) compara incidentes aplicáveis a cada categoria

²³ Eu diria, *transdutiva*, porque em trânsito entre várias lógicas. Por um lado, dialéctica, pois a análise e a reflexão é um constante movimento de vaivém entre o conhecimento que vem do terreno observado e da teoria que enforma o olhar e a escuta sensível de quem observa o terreno; e, por outro lado, dialógica analisando a interacção entre as lógicas individuais e as lógicas colectivas, entre as lógicas micro e as lógicas meso e macro.

(codificada); ii) integra as categorias e as suas propriedades; iii) reduz, delimita e verifica a saturação das categorias, confrontando continuamente os critérios utilizados/construídos e seleccionados; iv) reflecte, produzindo análises. Ainda que neste processo de pesquisa, se recomende aos investigadores que ignorem “a literatura teórica no domínio do estudo e evitem pré-suposições e conjecturas prévias bem estudadas”, também se considera esse processo de esquecimento e de desaprendizagem “excessivamente difícil de ser aplicado” (Burgess, 1997:197). Contudo identifico-me com o caminho proposto de “construção teórica” e não de “confirmação teórica”.

Também se associa esta abordagem qualitativa à dos *estudos culturais* “por apreenderem a intersecção entre a estrutura social e a acção humana” (Bogdan e Biklen, 1994:61). Assim, seria uma teoria que, através de uma análise comparativa entre grupos, permite a “gestação e desenvolvimento de categorias, propriedades e hipóteses” e não tanto uma confirmação, exigindo mais uma saturação de dados do que a sua extensão.

Segundo Isabel Guerra (2008:10), as vantagens das metodologias compreensivas são de várias ordens: *epistemológica*, na medida em que os atores são considerados indispensáveis para entender os comportamentos sociais; *ética e política*, porque permitem aprofundar as contradições e os dilemas que atravessam a sociedade concreta; *metodológica*, por ser um instrumento privilegiado de análise das experiências e do sentido da acção.

As metodologias compreensivas integram-se numa pesquisa qualitativa que, i) epistemologicamente, são abrangentes, próximas, directas e interpretativas; ii) metodologicamente, são compreensivas, indutivas, recursivas e flexíveis; iii) socialmente, são “próximas das pessoas, dos contextos, das experiências, dos problemas onde é ecológica, tecnologicamente suaves e colaborativas” (Mucchielli, 2009:73 e 182). Trata-se, pois, de modos de pesquisa que procuram o sentido da acção colectiva, isto é, “conhecer os sentidos e as racionalidades que fazem cada um agir e, por via disso, produzir a sociedade onde todos vivemos. É o aprofundamento dessa racionalidade cultural que permitirá conhecer as formas de produção da sociedade e os contornos da mudança social” (Guerra, 2008:10).

O “segredo” do “equilíbrio dinâmico” entre a manutenção e evolução da identidade cigana estará situado nos interstícios das suas fronteiras e na natureza dos seus limites,

que oferecem potencialidades e oportunidades para a gestão das tensões e dilemas entre a permanência e a mudança, ensaiando movimentos de “mudanças que conservam” (conjunturais ou de 1º nível) ou “mudanças que mudam” (estruturais ou de 2º nível), selectiva e conscientemente. Ora este viver “em cima do muro”, em equilíbrio dinâmico, tanto é atribuído às pessoas ciganas, como o é à pessoa da investigadora, na minha perspectiva, e como já foquei em trabalho anterior (Montenegro, 2003:21-32). Daí a escolha de uma abordagem etnográfica como paradigma de compreensão da problemática deste estudo (as mudanças culturais ciganas) uma vez que também trata de percepções e agires culturais, não apenas de superfície mas sobretudo de profundidade. Para ler os fenómenos, na tentativa de os compreender, é necessário centrar-se na observação dos processos de comunicação que os atravessam, utilizando conceitos específicos do paradigma da complexidade: as abordagens sistémica e construtivista. Sendo a minha vida profissional uma vida de relação, a abordagem comunicacional também sustenta a minha postura indagadora e interpeladora. A construção do sentido, a construção dos referentes colectivos, a estruturação das relações, a expressão das identidades dos atores, a transmissão da informação, a influência e a conscientização são os processos da abordagem comunicacional. Esta abordagem procura estudar em quê e como o processo de comunicação intervém nesse fenómeno, lendo-o de modo compreensivo e global (Mucchielli, 2009:22).

Etnografia como lugar de fronteira entre o sentido interpretativo e o sentido estratégico da investigação

Toda a recolha de informação supõe um prévio olhar teórico que conduz a seleccionar informação e a analisá-la de uma perspectiva particular (Canário, 2006b: 28).

Todos os procedimentos de recolha e tratamento de dados são possíveis, desde que subordinados à preocupação de compreender o Outro, através da reflexividade do investigador para racionalizar a posição social de cientista e para relativizar as suas origens culturais de cidadão (Caria, 2002: 13).

Estas duas citações sintetizam a abordagem metodológica perseguida neste estudo. Por outro lado, quer-se salientar a ideia de fronteira referida anteriormente, no que diz respeito à pessoa da investigadora que assume uma abordagem etnográfica, também se aplica à etnicidade e à construção da identidade cigana. Nesse sentido, Telmo Caria (2002) traduz claramente o caminhar interior e o lugar de fronteira que a investigadora ocupa na sua relação com a problemática do estudo:

“O estar ‘dentro e fora’ é fonte de conhecimento acrescido porque provoca uma tensão e uma ambiguidade na relação social de investigação que convoca o investigador a reflectir sobre o inesperado. O investigador é um actor social que é reconhecido como competente nos ‘saberes-pensar de fora’, mas ao mesmo tempo, mostra ser competente nos ‘saberes-fazer de dentro’. É nesta fronteira, designada de intercultural (entre ciência e senso comum), que se pode construir a reflexividade da cidadania e a reflexividade que desenvolve uma ciência da ciência. (...) Lugar de fronteira que não é vazio de valores nem vazio de interesse pelo mundo e é inevitavelmente crítico e parcial, de um modo consciente” (Caria, 2002:13).

Telmo Caria explicita o papel da etnografia nos processos interculturais que dão origem a uma atitude reflexiva dialógica transcultural, reconhecendo que empresta “visibilidade pública e social a realidades multiculturais e identitárias, contrariando práticas dominantes de discriminação sociocultural e preconceitos racistas, classistas ou sexistas.” Caminhar nas fronteiras do intercultural efectua-se a dois planos:

- No plano da *informalização da relação social* de investigação (empatia, cumplicidade, sentido contextual da linguagem, à-vontade na relação interpessoal e percepção de sentimentos), que facilita as relações interpessoais, as trocas de informações e linguagens entre diferentes quotidianos vivenciais, potenciadoras da diluição dos papéis e estatutos sociais desiguais e da atenuação dos constrangimentos institucionais.

- No plano da *culturalização da relação social* de investigação (espaço reflexivo que interpela e transforma as relações entre culturas, o efeito formativo da reflexão intercultural), que facilita a relativização dos etnocentrismos, as trocas formativas e as socializações, potenciadoras da diluição de desigualdades de poder simbólico e cultural e da valorização do uso “impuro e heterogéneo” da ciência pelo senso comum.

A abordagem compreensiva na metodologia de abordagem etnográfica pode também ser vivida como um processo de formação. A pessoa que se narra e, neste caso, se abre ao Outro, “*sofre*”²⁴ um processo formativo de reflexão, de consciencialização, de reelaboração de si, abordando conceitos e processos similares aos da aprendizagem experiencial na formação de adultos, com a qual está intimamente ligada.

A abordagem etnográfica tem em comum com a abordagem compreensiva o associar a produção de conhecimentos sobre o real com efeitos formativos sobre os atores sociais em estudo. De facto, o investigador não se limita a observar, a agir e a ouvir. Faz, além disso, perguntas adequadas e pertinentes ao contexto, ainda que estas não sejam as que as pessoas verbalizam no quotidiano sobre o seu colectivo. O investigador faz o Outro pensar e verbalizar sentidos e deter-se sobre aspectos das suas vivências que, inevitavelmente, interrogam a sua identidade social e permitem estimular a sua reflexividade enquanto pessoa e cidadão. São estas interrogações e reflexões, associadas, que nos permitem dizer que podemos encontrar efeitos de formação na abordagem etnográfica (Caria, 2002).

A abordagem etnográfica é, pois, um modo de pesquisa que recolhe dados com a preocupação de compreender a racionalidade do Outro cultural. A compreensão do Outro supõe contrariar a representação social de que os Outros seriam estranhos, indignos, menores, inferiores, deficitários, pobres em recursos e capitais, “atores incapazes de se construírem de modo autónomo no plano cognitivo e cultural”. Essa perspectiva assenta na pretensa ideia de que a objectividade científica depende de uma posição de “imparcialidade explicativa”. Existem algumas estratégias de investigação que estão mais próximas da etnografia porque não cultivam, forçosamente, uma relação de exterioridade com o objecto em estudo. São os casos de estratégias que se centram na construção identitária, por via da narratividade de um trajecto de vida, como as histórias de vida, as abordagens biográficas (Caria, 2002).

²⁴ “subir” em francês tem um significado vivencial e experiencial, menos sofredor, amargurado e passivo, mas em português não encontro tradução melhor. Este comentário advém da minha matriz francófona que marca estruturalmente ainda o meu pensamento, fruto da minha socialização primária que me marcou até aos 15 anos de idade.

Entrevistar conversando ou a arte da maiêutica²⁵

Sócrates utilizava o termo ‘maiêutica’ para significar ‘a arte de fazer nascer nos espíritos os pensamentos que contêm sem o saber’ (ideia de saberes ocultos). A maiêutica é concebida como um método suscitando a reflexão intelectual (Le Grand, 1989: 118).

De acordo com Jean-Louis Le Grand (1989: 114), o saber oculto seria aquele saber que “se sabe sem se saber.” Assim, o actor social, mergulhado numa prática social, num grupo social, tem um conhecimento empírico dessa prática, das “leis” que regem o grupo, e faz o que é necessário para que tudo aconteça como é suposto. A maior parte do tempo, esses conhecimentos não afloram a consciência, mas exprimem-se no quotidiano, nos gestos, no saber-fazer, no saber-ser, no saber-viver. As condutas desviantes vêm provocar a revelação desses saberes, semeando a perturbação naquilo que se deve ou não fazer.

Perceber as percepções que as pessoas têm dos contextos e sentidos de vida, acedendo aos significados que atribuem às suas vivências, sentires e saberes experienciais, é uma das potencialidades das entrevistas em profundidade (Guerra, 2008) ou compreensiva (Kaufmann, 2008). Para este autor, a abordagem compreensiva assenta na convicção de que as pessoas não são “simples agentes portadores de estruturas mas produtores activos do social, portanto depositários de um saber importante que é preciso agarrar do interior, por via do sistema de valores dos indivíduos” (p.26), que a entrevista compreensiva permite aceder. Na senda de Bernard Lahire (2005), este estudo pretende estudar o ser cigano “à escala individual” uma vez que os indivíduos singulares vivem simultaneamente em e são constitutivos dos contextos meso e macro sociais. O objectivo foi saber “como se aprende a ser cigano hoje”, perscrutando as formas como “as experiências socializadoras múltiplas podem coabitar no mesmo indivíduo” (p.14), sem o desestruturar e induzindo reconfigurações identitárias sempre renovadas.

A propósito da abordagem biográfica, Digneffe e Berckers (1997:206-210) realçam as potencialidades da entrevista compreensiva para:

²⁵ “O trabalho socrático de ajuda à explicitação, visa propor sem impor, a formular sugestões, por vezes explicitamente apresentadas como tais (será que quererá dizer ...) e destinadas a oferecer prolongamentos múltiplos e abertos sobre as propostas do inquirido, às suas hesitações ou às suas buscas de expressões” (Bourdieu, 1993: 1407).

- 1) Sair da oposição entre indivíduo e sociedade, porque a história individualiza a história social colectiva de um grupo, e é, ao mesmo tempo, o produto e a expressão desse grupo.
- 2) Captar as relações dialécticas ou de circularidade entre o ponto de vista subjectivo da pessoa e a sua inscrição na objectividade de uma história, exprimindo simultaneamente o peso das determinações sociais nas trajectórias individuais e na relação dos atores com essas determinações.
- 3) Captar as subjectividades, compreender de que modo a conduta é continuamente remodelada, de maneira a ter em conta as expectativas dos outros, captando as mediações entre funcionamento individual e o funcionamento social. Efectivamente, a história individual constrói-se através de mediações, constituídas pelos grupos primários a que pertencemos e pelas instituições com as quais lidamos, e, permite apreender o *habitus*²⁶.
- 4) Captar o que escapa às estatísticas, às regularidades objectivas dominantes, aos determinismos macrossociológicos. “Torna acessível o particular, as rupturas, os interstícios e os equívocos que são elementos fundamentais da ‘realidade’ social, explicando por que razão não existe apenas reprodução. Permite captar a ‘espessura do social’ na sua diversidade e nas suas múltiplas contradições” (p.210).
- 5) Reconhecer um valor sociológico no saber individual, transformando o entrevistado “num informador mais bem informado do que aquele que interroga” (p.210).

Sendo a investigadora o instrumento privilegiado da recolha de dados, utiliza-se a *entrevista compreensiva*, ainda que com técnicas diferenciadas (entrevista informal, semiestruturada ou de explicitação) consoante as condições de produção do discurso da pessoa a inquirir e a sua relação de proximidade com a investigadora, bem assim como a presença ou não de um colectivo. Por outro lado, porque, como refere Raul Iturra (1999), existem situações em que nem tudo o que se diz se faz por não ser culturalmente

²⁶ No âmbito deste estudo, pretende-se articular o conceito de *habitus* de Bourdieu, isto é a *disposição/tendência* ligada à socialização que se impõe ao indivíduo e a *competência*, a aprendizagem de uma capacidade/autonomia que nos torna capaz de lidar com essa tendência (Corcuff, Le Bart, Singly, 2010: 390).

natural a um estrangeiro saber ou ser da ordem do não dito, do não revelado, ou ainda por fazer parte da esfera individual, privada, escondida do resto do social (p.156).

Nos casos em que as pessoas demonstrem possuir um discurso fluente e/ou permitam registá-lo em áudio, pode revestir-se sob a forma de uma *abordagem compreensiva* (Kauffman, 2008), permitindo à pessoa que se narre e estruture um discurso pessoal sobre o seu percurso de vida, articulando-o com a história colectiva do grupo a que pertence. Mas Raul Iturra (1999) nos alerta para o facto de que falar pode ser uma maneira de relatar o processo da vida, onde nem todas as acções são tomadas em conta, e muito menos as suas origens e as suas raízes, e o que se fala pode ser uma pista do que se faz, podendo ser agarrado pelo investigador (p.156). Equacionou-se, também, a necessidade de adoptar *entrevistas colectivas* ou de grupo, assumindo a forma de *conversas informais*. Neste sentido, “a conversação informal e a entrevista, são situações sociais em que a presença do investigador se impõe de maneira muito forte, em que o peso relativo do impacto do processo social de pesquisa é muito elevado” (Costa, 1999:137), exactamente porque na pesquisa de terreno as respostas obtêm-se no fluxo da conversa informal e da participação directa. Para Firmino da Costa (1999), a conversa e as entrevistas informais são “as técnicas mais adequadas para a captação de acontecimentos, práticas e narrativas” (p.140). Esta estratégia prende-se com o facto de contornar e aproveitar a pressão social do grupo (ainda que possa ser apenas a nível de um grupo familiar) que deseja controlar o que é dito, através da censura social que lhe é característica. Claude Dubar (2010) explicita o poder que o grupo exerce sobre o indivíduo que interioriza o social por via de um conjunto de normas, de valores, de códigos, de modelos de que se apropria de modo singular. Interioriza tanto melhor este constrangimento não o vivendo enquanto tal, mas percepcionando-o como uma construção da sua própria personalidade. “O homem das sociedades tradicionais é determinado pelas expectativas do grupo, pelas obrigações culturais, pelos julgamentos dos seus pares e detém um leque de respostas previsíveis às situações elas mesmas previsíveis. (...) O indivíduo engole a sociedade, fazendo-a tanto mais sua quanto lhe resiste e possui o sentido do jogo social. O controlo social externo é substituído pelo controlo social interno, a culpabilidade substitui a vergonha, a autonomia ética substitui-se ao conformismo social” (p. 218). Nesse caso, “as reacções de uns e de outros são desencadeadas por intermédio de líderes, que podem dar o tom, num sentido favorável ou desfavorável, ao inquérito, por meio de rumores que circularão a propósito dele”

(Roquoy, 1997:107). O controlo social, para Raymond Boudon e François Bourricaud (2004), é definido enquanto “um conjunto de recursos materiais e simbólicos que uma sociedade dispõe para assegurar a conformidade do comportamento dos seus membros a um conjunto de regras e de princípios prescritos e sancionados” (p.124), reconhecendo com isto a dimensão intencional e estratégica da acção social.

No caso das *conversas informais*²⁷, apoiei-me em *notas de campo*, próprias de uma *observação participante*. Por outro lado, a técnica de registo de notas de campo, também é útil, quando em presença de situações únicas e irrepetíveis²⁸, nas quais se incluem os acontecimentos de rotina, actividades que fazem parte da vida do dia-a-dia; os acontecimentos especiais, fortuitos, previsíveis; e os acontecimentos adversos, emergências, dramáticos, crises, imprevisíveis (Burgess, 1997:76-77; Bernardi, 2007: 160). Já Firmino da Costa referia que as situações se vão sucedendo, por vezes sem controlo por parte do investigador, surgindo, mais ou menos subitamente, possibilidades de observação inesperadas, não programáveis, singularmente significativas, estando, permanentemente à mão e à vista, uma realidade social complexa, em toda a sua espessura e diversidade (Costa, 1999:133-134).

A compreensão de uma cultura diferente precisa de “penetrar” no interior do grupo, de se impregnar das qualidades mentais, que se atinge com uma longa familiaridade e uma confiança recíproca. A observação participante assume ser, simultaneamente, um processo de aprendizagem e um dispositivo de trabalho. Assim, toda a minha acção socioeducativa tem sido rentabilizada na perspectiva de associar o processo de aprender com os outros na e pela acção, para além de ser também um trabalho social e educativo. Foi através deste modo de trabalhar convivendo ou de conviver trabalhando que fui aprendendo e apreendendo o que sei sobre as comunidades ciganas em particular, num

²⁷ ou *conversas compreensivas*, como lhe chama Olga Magano (2004:67), na senda de Kaufmann: “As conversas ocorriam com quem encontrasse, de forma aleatória e não obedecendo a um guião, aproximando-me do sentido das “conversas” usado por Kauffman, conforme se ia proporcionando, procurava induzir temas que me interessava abordar e que eu tinha previamente definido” (p.68-69).

²⁸ Como foram os casos i) da sessão de formação aos mediadores municipais ciganos, no âmbito do projecto de Mediadores Municipais do ACIDI em Janeiro 2010; ii) da “Tertúlia das Ciganas”, organizada pela Câmara Municipal de Setúbal (em que fui animadora da conversa entre 6 mulheres ciganas, entre casadas e solteiras, em Fevereiro de 2010, surgida na sequência da formação realizada aos mediadores municipais); iii) da entrega de prémios atribuídos a várias personalidades ciganas e não ciganas, entre as quais me encontrava, da iniciativa da Associação Cigana de Coimbra em Dezembro 2010; iv) a dinamização do lançamento do livro do Bruno Gonçalves “História do ciganinho Chico”, em Setúbal a 18 de Março 2011; etc...

constante processo de observação participante ou de “observação com presença”²⁹. Esta atitude assume como necessária uma negociação permanente com os presentes no contexto observado e/ou participado. Esta situação também é, simultaneamente, um processo de socialização. Não há, portanto, lugar a “uma boa distância” entre o observador, o participante e o observado. Estar implicado pode impedir a análise da situação que se vive, mas ser sensível e poroso às preocupações do Outro pode ser mais fecundo (Bianquis-Gaser, in Mucchielli, 2009:166-173).

Tal como refere Maria José Casa-Nova (2009:65-66), a construção das *notas de campo* é fruto de um processo pessoal, em que se conjugam descrições, reflexões e articulação com o quadro conceptual e teórico. As notas de campo não foram elaboradas no local em presença das pessoas mas à noite no próprio dia da observação. No exercício da sua redacção, teve-se subjacente as mesmas categorias das do guião das entrevistas, que funcionava também como guia da minha observação mais atenta, uma vez que seria humanamente impossível registar tudo, como se de uma fotografia ou de um vídeo se tratasse. Efectivamente, “a observação objectiva é um mito e qualquer situação de pesquisa fabrica o seu material independentemente mesmo dos postulados teóricos e das hipóteses do investigador” (Dubet, 1997:236). Além disso, “qualquer pesquisa é uma relação social na qual o observado observa também o observador.” Assim, as notas de campo ou de terreno “não são uma realidade, mas uma interpretação da mesma do ponto de vista do investigador. O trabalho de interpretação é duplo, uma vez que consiste, por um lado, “em compreender o sentido da acção do ponto de vista do actor” e, por outro lado, “interpretar esse sentido no quadro de um modelo geral de organização da sociedade, das relações sociais”, isto é da cosmovisão do investigador (p.242).

Nesse sentido, as notas de campo são uma forma de representação, ou seja, uma forma de reduzir os eventuais eventos observados, pessoas e lugares a uma narrativa escrita. Como representação, as notas de campo são inevitavelmente selectivas. O etnógrafo escreve sobre certas coisas que parecem significativas, ignorando ou deixando de fora outros assuntos que não parecem significativos (Casa-Nova, 2009:66).

Sobre o tipo de notas de campo, Alex Mucchielli (2009:162-163) refere três: *as metodológicas* (tipo jornal de bordo crítico e descritivo da condução da investigação),

²⁹ Como lhe chamou Olga Magano (2004:68) “por se tratar de uma combinação de diferentes técnicas que fui adequando à evolução do trabalho e por forma a distingui-la do conceito consagrado de observação participante, na medida em que não participei em toda a vida do grupo”.

as *teóricas* (que assaltam logo da imersão no terreno) e as *descritivas* (que dão conta das observações). Estas últimas, aquando da sua constituição já sofrem uma análise porque já foram selectivas, sendo impossível registar-se tudo. Por seu turno, Robert Burgess (1997:182-183) refere também três tipos de notas de terreno: i) as *substantivas* que são descrições detalhadas dos acontecimentos observados; ii) as *metodológicas* que são reflexões pessoais sobre impressões, sentimentos e intuições articulando-os a procedimentos do processo de pesquisa do terreno; iii) as *analíticas* que visam a articulação de conceitos emergentes dos dados. Neste estudo, utilizam-se os três tipos de notas de modo imbricado.

Mas utilizam-se também *outras fontes de informação*³⁰, que podem ser associadas, ou não, às notas de campo, uma vez que também participo activamente nos espaços Web frequentados e referidos neste estudo, tais como os blogues e as páginas do *facebook*³¹, em que alguns dos ciganos entrevistados se expõem, manifestando a sua opinião sobre diversos assuntos, nomeadamente sobre “o que é ser cigano hoje...”. Esta fonte emergente de informação tem sido alvo de investigação e já deu origem a uma metodologia específica de etnografia, designada *etnografia virtual* (Hine, 2004) ou por *netnografia*, segundo Suzana Gutierrez (2009):

“processo que se desenvolve a partir da acção do pesquisador, de suas escolhas dentro do contexto pesquisado e, por isso, não tem uma estrutura rígida, pois depende do que vem do campo de pesquisa. Deste modo, parte de uma visão dialéctica da cultura, na qual esta se movimenta entre as estruturas sociais e as práticas sociais dos sujeitos históricos. Abordagens etnográficas não são novidade na pesquisa na internet, considerando o ciberespaço como um espaço sociocultural. (p.4) No caso da pesquisa em culturas tão novas, como as que estão se estabelecendo no ciberespaço, existe a necessidade de se ampliar o alcance das metodologias criadas e desenvolvidas na pesquisa de fenómenos anteriores a existência de uma dimensão cultural on-line. Por consequência, as metodologias podem se hibridizar, acolher métodos e técnicas umas das outras e receber influências de teorias diversas (p.3). Há muito para ser trabalhado e construído em termos de metodologia da pesquisa on-line, pois na rede

³⁰ Ver listagem das “Outras fontes” utilizadas, referidas no Anexo 3.

³¹ Refiro-me ao Blogue Cigano-TV da autoria de Gitelles Ferreira, e as páginas colectivas do *facebook* “Portugueses Ciganos e seus Amigos” e “Ciganinhos de Valor” administradas por algumas das pessoas ciganas entrevistadas.

emergem práticas sociais que, ao mesmo tempo em que replicam modos de ser e fazer tradicionais, são o substrato onde germinam novos modos de ser e fazer. A cibercultura não se coloca como um contexto específico e isolado do contexto sociocultural humano, ao contrário, a ligação de tudo o que é humano nela se manifesta com toda a sua força. (p.6)”

Segundo a antropóloga cigana Mayte Heredia (2005), uma das dimensões mais interessantes deste novo contexto social diz respeito à construção da identidade. No âmbito de uma sociedade em rede, a identidade passa por ser o resultado de um processo reflexivo de construção por parte dos atores sociais, e, neste caso, por parte dos próprios ciganos e ciganas.

Esta investigadora identificou três etapas na metodologia etnográfica de investigação participante, a qual designa de “etnografia virtual”, citando Alisenda Ardévol e al (2003), consubstanciando-se em: i) *entrar e sair*, de observação não participante em que entra e sai do contexto virtual; ii) *entrar e olhar*, de observação não participante e participante, em que entra, olha, observa o contexto virtual e regista as conversações; iii) *entrar e ficar*, de observação participante, em que entra e fica na conversa com os entrevistados seleccionados.

Desta forma, a “etnografia virtual” ou “etnografia adaptada ao contexto da internet” (Hine, 2004:83), permitiria um estudo detalhado das relações *on line* e perceber de que modo a internet pode ser um meio de comunicação mas também um artefacto quotidiano na vida das pessoas e um lugar de encontro que facilita a formação de comunidades, de grupos mais ou menos estáveis e, em definitivo, a emergência de uma nova forma de sociabilidade (Heredia, 2005:149).

Também através da análise das interacções no contexto virtual, esta autora pôde identificar transgressões às regras culturais ciganas. “As comunicações electrónicas entre ciganos(as) estão hierarquizadas por grau de anonimato e grau de consequência da transgressão. Isto é, gere-se o grau de transgressão dos canais de comunicação em função dos interesses particulares. É precisamente a criação das diferentes identidades na rede que possibilitam transgredir essas regras culturais mas de forma controlada e escalonada. Os ciganos e ciganas que navegam na rede, através da construção de

*identidades múltiplas*³² ou identidades na rede, podem transgredir as regras culturais ciganas que se cumprem na vida real de uma forma flexível, desvelando cada vez mais dados à medida que aumenta a confiança com a pessoa ou identidade com que se mantém a interacção” (p. 152).

Assim, esta autora considera que a rede virtual é “um espaço de construção de uma identidade complementar à identidade *off-line* (fora da rede) caracterizada por atributos, códigos éticos e actividades sociais distintas das que se desenvolvem no plano físico”, podendo fazer-se passar por outra pessoa (género, idade, etc.). Portanto, ainda que no plano físico seja uma única e só pessoa com características que determinam o seu comportamento como membro de uma comunidade cigana, através da criação de identidades virtuais e caracterizando-as de forma diversa, seus códigos éticos podem variar, ainda que sempre com denominador comum: o respeito entre ciganos” (p. 153).

Por outro lado, esta autora salienta que a utilização dos símbolos emotivos (*emoticones*, tais como ☺, ☹, :’(, ^^), :D, etc...) por parte dos ciganos pode tornar visíveis comportamentos, atitudes, emoções e/ou expressões que, na vida *off-line*, não utilizariam em público por serem mal vistas pelas regras culturais, nomeadamente entre mulheres e homens e entre novos e mais velhos, ou entre diferentes funções e papéis sociais (tio, solteiro, avô, criança, jovem). Esta autora considerou, entre outros, os espaços Web’s de conteúdo cultural cigano e as relações que estabelecem entre si e temática e a forma como os ciganos e ciganas utilizam, conhecem, dominam e estabelecem relações com outros ciganos através da internet. Contudo, também considera que a identidade *on-line* não só completa e amplia a identidade *off-line*, como chega a redefini-la. “Muitos ciganos e ciganas que utilizam os espaços virtuais através da Internet estabeleceram uma rede de relação e cooperação com outros ciganos e ciganas muito mais extensas, satisfatórias e reais do que a rede de relações que a correspondente identidade física tem num mundo *off-line*, chamado mundo real. (...) Os

³² A propósito da construção, não patológica, de *identidades múltiplas*, Jean-François Marcotte (2001) reforça a o poder das redes sociais via internet: “Os indivíduos aprendem a construir a sua vida com *identidades múltiplas* no seio de complexas redes de relações sociais. O indivíduo adquire novos valores que reintroduz nas relações fora dos meios virtuais, o que torna praticamente indissociáveis os diferentes aspectos sociais que poderiam distinguir das relações ditas “reais” e das relações ditas “virtuais”. A través de interacções em redes e a participação em comunidades virtuais, as formas de solidariedade sociais sofrem grande mutações. Essas novas formas de solidariedade social favorecem, agora, a emergência de um processo pessoalizado de socialização no qual *os indivíduos constroem a sua identidade com diversas características identitárias emprestadas a diversas formas de interacção e na confrontação com diversas culturas*”.

meios de comunicação não são contraditórios com as relações sociais baseadas no face a face, mas completam-se e fortalecem-se mutuamente. Os ciganos e ciganas usam, como o resto dos utilizadores, a possibilidade dos meios de comunicação que têm ao seu alcance para simultaneamente relacionar-se, transgredir, reforçar e redefinir a sua identidade cigana” (p.156).

Esta emergente adesão às novas tecnologias, por parte das comunidades ciganas, reforça a ideia de que as mudanças nas sociedades dão-se mais facilmente através da adopção de novas técnicas e não tanto na adopção de novos valores (Hall, 1994).

Resumindo, pode dizer-se que este estudo procura implementar “estratégias múltiplas de pesquisa” ou triangular (Burgess, 1997:158)³³ várias fontes e tipos de informação, tal como o recomenda Robert Burgess (1997), Isabel Guerra (2006) e Maria José Casa-Nova (2009), que neste estudo poderá revestir-se sob várias formas:

- i) *Observação participante*³⁴, também designada por “*observação com presença*” (Magano, 2004), ainda que aleatória e não previsível, decorrente tanto dos contactos facultados pelas pessoas ciganas como das oportunidades que vão surgindo na minha vida pessoal e profissional, traduzidas em *notas de campos* no âmbito de entrevistas informais e/ou colectivas, que não puderam ser gravadas, ou em presença de situações únicas (sessões de formação, tertúlias, cultos evangélicos, mercados e feiras, conversas informais de rua, de café, colóquios, etc.), ou ainda a “netografia, nos *espaços virtuais*, partilhados nas redes sociais, forma emergente de comunicação também nas comunidades ciganas.
- ii) *Entrevistas compreensivas*, às pessoas ciganas mobilizadas dentre a minha rede de relações construídas anteriormente, sujeitas a registo áudio e, posteriormente, transcritas. Ainda que se possa avaliar as vantagens ou desvantagens, em cada

³³ Burgess (1997:159, citando Denzin) recomenda diferentes tipos de “estratégias múltiplas de pesquisa de terreno”: i) a triangulação de dados (espaços, tempo e pessoas); ii) triangulação de investigadores; iii) triangulação teórica; iv) triangulação metodológica. De qualquer modo, recomenda sobretudo flexibilidade ou “operações combinadas” em todo o desenho metodológico, para “esbater fronteiras entre estilos de investigação” (p.177).

³⁴ Martin Olivera (2012: 481) fala de “*participação observada*”, para salientar o papel primordial da participação, sendo que a observação reflectiva deverá ser feita “à rebours” (à posterior e a montante), na reconstrução do sentido atribuído e construído na acção. Salienta também a importância do espanto espontâneo diante da alteridade, fundador da construção do conhecimento, o qual, deve ser “neutralizado” através de uma disciplina vigilante do investigador, uma vez que é necessário “compreender por que razão o Outro só pode ser um Outro e não fazer-se dele um outro de si mesmo”.

situação, do registo áudio das entrevistas, considera-se, assim, tal como aconselha Robert Burgess (1997:131), a possibilidade de não proceder à transcrição integral de todas as entrevistas, por ser demasiado demorado – uma hora e meia de entrevista pode necessitar de 8 horas de transcrição – mas transcrever apenas partes relevantes para o estudo, encaixando-as na grelha do guião e codificando o tempo da entrevista respectiva, em formato digital.

- iii) Cruzar e articular com informação disponível na *literatura científica*, por um lado, e, por outro lado, na troca informal de informações com outros investigadores, como tem sido o caso com as investigadoras Alexandra Castro, Claire Auzias, Lurdes Nicolau, Maria Manuela Mendes, Maria José Casa Nova, e Olga Magano, assim como com os investigadores Abílio Amiguinho, Daniel Lopes, José Gabriel Pereira Basto, Sérgio Aires, os quais me vão fornecendo contributos preciosos para a pertinência da temática deste estudo.

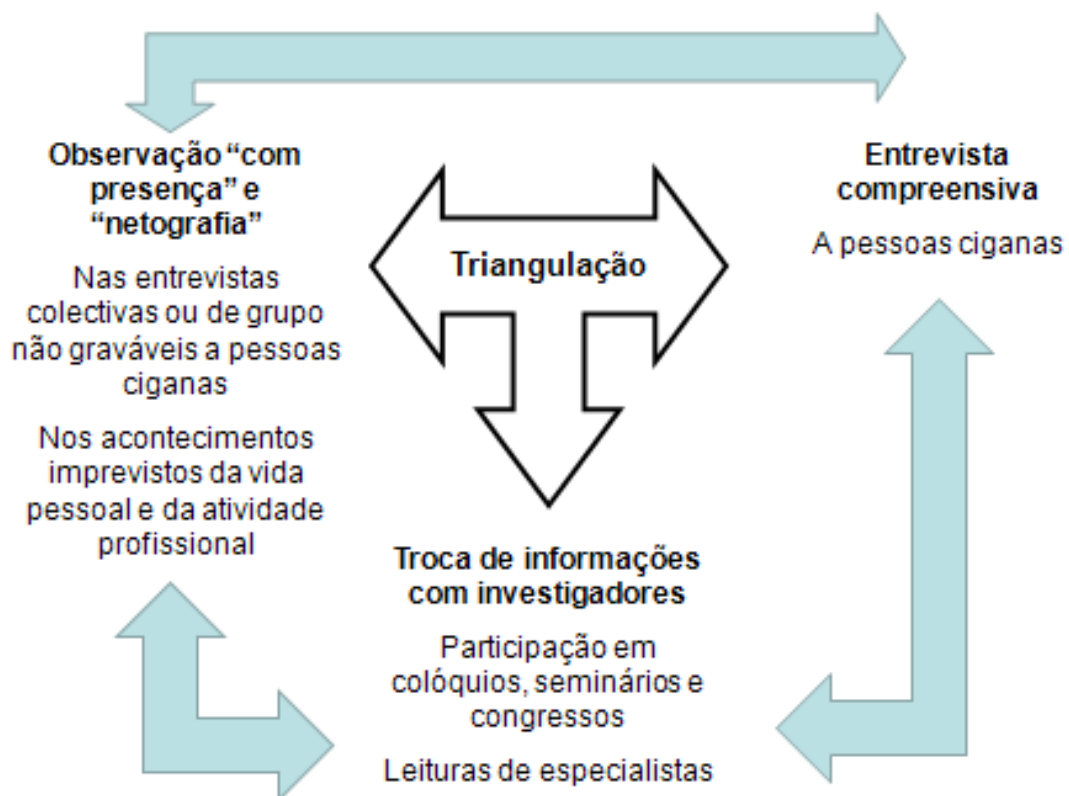


Gráfico nº2 – Triangulação

Assim, e de acordo com Maria José Casa-Nova (2009:62), o investigador constitui-se no “instrumento vivo, interactivo e dinâmico, com capacidade reflexiva e de transformação e correcção imediata de situações vivenciadas, com memória selectiva, mas também reminiscente, capaz de ir buscar situações observadas que, inicialmente, não lhe pareceram significativas e dignas de registo escrito (e que, consequentemente, a memória não seleccionou num primeiro momento), mas que através do cruzamento com outras situações, teorias e reflexões, reemergem com acuidade, intensidade e densidade, constituindo-se em *insights* analíticos fundamentais para a investigação”. Nesse caso, torna-se, simultaneamente, na interface entre a realidade subjectiva e objectivamente co-construída, entre mim e as pessoas inquiridas/observadas.

A condução da entrevista – não estruturada ou informal (Burgess, 1997) ou compreensiva (Kauffmann, 2008) - assenta nas capacidades de empatia e de escuta activa da investigadora, assim como na sua capacidade de estabelecer uma relação de confiança com as pessoas ciganas da pesquisa empírica, próxima de uma conversa que se tem com um “amigo ou confidente mostrando interesse, compreensão e simpatia pela vida da pessoa com quem mantém uma conversa” (Burgess, 1997:113). É certo que as minhas características pessoais, bem assim como a imagem que as pessoas já construíram a meu respeito, influenciam o estabelecimento da comunicação e a própria condução da conversa. Deixar discorrer o pensamento numa entrevista não estruturada exige uma constante vigilância na “ direcção, na profundidade e no pormenor” assim como na inclusão, exclusão ou evitamento ou inversão da ordem de alguns tópicos (p.130).

A entrevista, ainda que se deseje que seja uma conversa informal, exige contudo uma definição prévia de questões-chave a colocar, construindo um *guião*, consubstanciado numa lista de tópicos que servem de *aide-mémoire* (Burgess, 1997:119), suficientemente abrangente e simultaneamente direccionado para questões específicas, de modo a “fazer falar e dizer coisas” pertinentes para o presente estudo, à semelhança de uma conversa que seja o mais fluida possível. Na construção do guião, Burgess (p.122) aconselha que sejam facilitados três tipos de questões: i) as descritivas, que permitam falar sobre as actividades e práticas sociais; ii) as estruturais, que permitam perceber como se organiza o pensamento, os sentimentos e emoções; iii) as contrastantes, que permitam discutir situações, comparar situações e acontecimentos.

Por outro lado, a entrevista, sendo uma situação particular, implica uma distância cultural e social, que, neste caso, é inerente à relação interétnica. Nesse sentido, Ruquoy (1997: 108-109) recomenda algumas precauções/cuidados:

- i) Estar atento às reacções suscitadas pela presença do entrevistador (socorrer-se, caso se mostre necessário e pertinente, da presença de um elemento facilitador/mediador da relação).
- ii) Acentuar um papel social e ocultar outro consoante o perfil do interlocutor (valorizando mais o papel de estudante universitária, valorizando mais o papel de coordenadora do projecto Nómada e de activista ou, ainda, valorizando mais o papel de educadora de infância).
- iii) Procurar pontos de convivência (mostrando que detenho alguns conhecimentos sobre a Cultura e saberes locais).

No que diz respeito ao papel desempenhado pela investigadora no terreno ou na “observação com presença” identificam-se, de acordo com Burgess (1997:87-88), quatro tipos: i) o *participante*, em que esconde a dimensão de observador; ii) o *observador-participante*, em que o investigador simultaneamente participa e observa, desenvolvendo relações com os informantes, de uma forma aberta; iii) *participante-observador*, em que o contacto com os informantes é breve, formal e abertamente classificado de observação (um intruso); iv) o *observador* para situações “caídas do céu”, nas quais não mantém relações com o informante. Contudo, estes diferentes papéis podem ser usados em diferentes fases ao longo da pesquisa, uma vez que são constantemente negociados e renegociados com os diversos informantes ao longo do estudo (p.91-92). A par do tipo de papel adoptado, Robert Burgess (1997:216) alerta-nos para o “dilema” entre a *pesquisa aberta ou oculta*, que o investigador deve escolher, avançando, contudo, que se trata de uma escolha, nalguns casos, circunstanciais e, noutros, substanciais. Por um lado, “qualquer pesquisa é, nalguma medida, secreta, posto que os investigadores, no princípio do estudo, não sabem tudo acerca do que desejam investigar, uma situação que torna difícil o *consentimento informado*”. Por outro lado, “nalguns estudos os investigadores não querem influenciar o comportamento daqueles que investigam, o que aconteceria caso falassem naquilo em que estão particularmente interessados”; e “mesmo que facultassem elementos precisos acerca de

uma pesquisa, haverá significados diferentes para diferentes indivíduos, diferindo os seus contextos vivenciais e diferendo as suas concepções sobre os objectivos do estudo” (p.218).

Por outro lado, há que equacionar a distância cultural e social que separam entrevistados e entrevistadora. Efectivamente, quanto maior for essa distância, mais o entrevistado explicita os seus comportamentos ou pensamentos para se fazer compreender e, nesse sentido, a entrevista assume uma função formativa, utilizada em formação de adultos, recorrendo à explicitação de algumas práticas ou conceitos.

Pierre Bourdieu (1993:1407) afirma mesmo que a entrevista, sobretudo para os “desfavorecidos” (desapossados, dominados, excluídos), parece ser uma oportunidade excepcional para testemunhar, fazer-se entender, trazer a sua experiência privada para a esfera pública; parece ser uma ocasião única para se explicar, construindo o seu próprio ponto de vista sobre si e sobre o mundo, manifestando o ponto a partir do qual se colocam no interior desse mundo, justificando-se.

Enquanto pessoa informada sobre a problemática cigana, assumo uma atitude comprometida (Kaufmann, 2008:53) durante a entrevista. Jean-Claude Kaufmann aconselha mesmo a não se limitar a colocar questões, mas também a rir e a dar a sua opinião. “Empatia rima com simpatia”, demonstrando amabilidade e abertura a tudo o que é dito, por certo, tornando-se, depois, possível avançar alguns pontos de desacordo que permitam ser mais sincero e suscitar um debate mais profundo. É na medida em que um se compromete com o outro que o outro também se comprometerá.

Por seu turno, tal como preconiza José Alberto Correia (1998:141), assume-se que uma investigação qualificante deverá estar “particularmente atenta aos procedimentos indutores de relações dialógicas capazes de sustentarem o desenvolvimento de colectivos locais de interpelação”, querendo com isto dizer que se pretende que esta investigação se situe no cruzamento entre a qualificação dos sujeitos-atores alvos da pesquisa, simultaneamente qualificante para o sujeito-actor que investiga. Nem que tenha para isso que “contar histórias que tenham em conta os sonhos, os ideais e as utopias realizáveis”. Para isso toma como rumo “uma pedagogia da escuta e das subjectividades em alternativa à pedagogia da observação e da pretensa objectividade que tende a estruturar as representações dominantes no campo educativo” (p.143).

Foram gravadas nove entrevistas, devidamente autorizadas; nos casos em que as condições psicológicas e materiais de produção dos discursos não o permitiram, não se procedeu a registo áudio porque mais importante que o registo foi, e é, para mim, o estabelecimento da comunicação e da confiança e a estruturação da conversa informal. A não autorização para a gravação em áudio teve vários motivos, nomeadamente por recear que a informação partilhada pudesse vir a ser divulgada a outrem e tornar-se, em consequência, objecto de perseguição ou retaliação por revelarem algo que não era suposto ser divulgado, devendo manter em segredo, nomeadamente se explicitassem assuntos relativos à Lei cigana, aos costumes mais privados ou à língua *Romanon/Calon* (língua/dialecto cigano). Nos casos em que isso aconteceu, recorreu-se a notas de campo para registar as informações pertinentes para o estudo. Pela mesma razão, também se utilizam pseudónimos para não se identificar as pessoas inquiridas. Por outro lado, aproveitando o facto de alguns dos entrevistados dominarem perfeitamente a linguagem escrita e as novas tecnologias de informação, arriscou-se a que as entrevistas fossem realizadas por escrito, com base no guião e, posteriormente, enviadas.

Mas, a propósito desta situação/constrangimento/obstáculo, num estudo realizado por Luísa Ferreira da Silva (2005:27-31) sobre Saúde/Doença na Cultura, foi equacionado a não gravação das entrevistas para se evitar a natural resistência de falar de si por parte de pessoas em situação secular de discriminação, rejeição e perseguição, tendo sido criado, para o efeito, um formulário de recolha de dados preenchido imediatamente após a realização da entrevista em lugar distante do olhar dos inquiridos. Estas entrevistas semidirectivas duraram entre 45 a 90 minutos dirigidas a 91 mulheres ciganas entre os 26 e os 40 anos de idade. Também esta investigadora foi alvo de controlo social por parte dos homens que se aproximavam para se inteirarem do conteúdo e das intenções das questões e conversa, acompanhadas de mais pessoas presentes. Após lançar a conversa com uma questão mote global, estas foram conduzidas de forma empática, com grande respeito pela liberdade de expressão, procurando que a cada nova pergunta surgisse na sequência da resposta anterior. No estudo de Olga Magano (2010:200), também ela referiu a dificuldade de “fazer falar” alguns entrevistados, que respondiam muito sinteticamente com “sim”, “não”, “talvez”. Este comportamento foi por mim verificado nomeadamente na entrevista com o Jorge, em Moura, que, perante a minha insistência, me respondeu: “a Mirna já sabe essas coisas todas, por que pergunta?”

(Nota de campo 4). Esta afirmação pode constituir-se como uma forma de “confrontação” e funcionar como “uma forma de triangulação” (Casa-Nova, 2009:99).

De acordo com Isabel Guerra (2008: 19), a entrevista compreensiva exige do narrador “um processo de totalização através do qual procura dar consistência a racionalidades dispersas, a estratégias flutuantes e temporais, enfim à sua vida tal como ele a concebe nesse momento. A racionalidade é, com frequência, encontrada no momento da narração. Os elementos que, na altura, parecem dispersos e as racionalidades que, no momento, emergem como espontâneas, estruturam-se num todo coerente que amarra o fio condutor de múltiplas decisões e acções”. Por essa razão, é que se encara esta forma de inquirir também um modo de proporcionar momentos formativos, suscitando processos de consciencialização e de trocas de olhares sobre a realidade, uma vez que não se abdica da função de educadora de infância, de animadora e de activista, imagens já criadas há longa data, no seio dos grupos ciganos.

Procedeu-se a uma análise de conteúdo flutuante à medida que as entrevistas foram sendo realizadas e transcritas, e redigidas as notas de campo, de modo a ir enriquecendo as entrevistas subsequentes e aguçando as observações posteriores com base em ideias e conceitos surgidos nas anteriores, “extraindo” o máximo de informação e análises pertinentes para o estudo. Essa pertinência foi sendo construída ao longo do percurso investigativo, num permanente processo dialógico de reflexão e questionamento.

Guião de entrevista	
<p>Situação desencadeadora da entrevista conversa ou estratégia de Motivação</p> <p>Como já deve saber, há muitos anos que me interesso pelo povo cigano.</p> <p>Sou educadora de infância e trabalhei com crianças ciganas na rua, nos mercados e feiras (em Moura, Algoz, Pinhal Novo e Setúbal), através dos quais me fui apercebendo de alguns aspectos da Cultura.</p> <p>E há uma expressão vossa que ouço com frequência, baseada em experiências que já são do conhecimento geral que “se pode tornar uma qualquer criança num cigano, por via da convivência e da educação à maneira cigana”, assim como também ouço o inverso: “qualquer criança cigana que prive e viva com senhores, se torna num “senhor”³⁵. Gostaria que me explicasse melhor o que é essa maneira cigana e o que é essa maneira de “senhor”?</p> <p>Estou a fazer um estudo para a universidade e gostaria de obter a sua colaboração, nomeadamente para combater as ideias feitas e preconcebidas que ainda existem sobre os ciganos. Pode contar com a minha discrição, uma vez que ocultarei a sua identidade, se assim o entender, e apenas utilizarei, parcialmente, o que me disser com a sua autorização³⁶.</p>	
Temas	Tópicos
Apresentação pessoal	O que o identifica como pessoa e como membro de uma comunidade?
O percurso de vida	Quais os momentos, situações, pessoas que identifica como tendo sido mais importantes na sua vida?
Interpretação da Cultura	Como é que se educa “à maneira cigana”? Quais as diferenças/semelhanças com a “maneira dos senhores”? Como explica o que é ser cigano? Como define a Cultura? Como se manifesta a Lei cigana?
Percepção da cultura dos “senhores”	Como se educa à “maneira dos senhores”? Quais as diferenças/semelhanças com a “maneira cigana”? Como define ser “senhor”? Como se manifesta a cultura dos “senhores”?
Identificação de mudanças	Lembra-se de algumas mudanças que aconteceram na Cultura? Que percepção tem dessas mudanças? (O que acha dessas mudanças? (Positivas? Negativas? Evolutivas? Naturais? Nostálgicas? Dilemáticas?) Em que é que essas mudanças alteraram a Cultura, nomeadamente a Lei cigana? Referências às políticas sociais introduzidas pós 25 de Abril, tais como o PER; o RMG/RSI, Escolaridade obrigatória, entre outras.
Identificação de elementos culturais mutuamente influenciados por ambas as culturas – dimensão dos espaços e limites das fronteiras	Verificar a pertinência das palavras “aciganar e apayonar” enquanto conceitos operativos, (e a resgatar?) Identificar a incorporação de traços culturais de ambas as culturas, originando uma reconfiguração identitária e desocultar o sentimento de pertença a uma ou mais culturas para se adaptar às mudanças da vida (Magano, 2010:245).
Perspectivas de futuro para o povo cigano	Perspectivas de futuro para o povo cigano em geral e para as comunidades ciganas em Portugal em especial.

³⁵ “Se pegarmos em dois bebés e um for educado por uma família não cigana e ele sendo cigano e o outro não sendo cigano sendo educado por uma família cigana, este vai ser cigano e o outro certamente vai ser branco” (entrevista a Marisa, in Manuela Mendes, 2007:197).

³⁶ Burgess (1997:211) alerta-nos para necessidade de se garantir o “consentimento informado” (citando o código de Nuremberga, de 1949) dos informantes privilegiados que participam na pesquisa, explicando os objectivos/finalidades e as implicações/consequências da pesquisa.

Quem são as pessoas ciganas inquiridas

Na fase do estudo exploratório, entrevistaram-se três pessoas ciganas da minha rede de conhecimentos, contribuindo para desocultar outras potenciais pessoas ciganas a inquirir, assim como levantaram novas pistas de reflexão e análise a aprofundar, nomeadamente a adequação, ou não, das palavras “aciganar e *apayonar*” no discurso produzido para explicar certas formas de reconfigurações culturais. Contudo, equacionou-se “transformar em conceitos algumas das palavras-chave retiradas da linguagem dos atores e, quando isso não é possível, propor conceitos de que o grupo se possa apoderar” (Dubet, 1997:254). Neste sentido estão, desde já, as palavras aciganar e *apayonar* (ou *apayar*), as quais se pretendem ver “resgatadas”³⁷ das suas conotações negativas, tanto por ciganos como por não ciganos. Assim, os dicionários mantêm, teimosa e abusivamente, “intrujar” para “aciganar”, e, por outro lado, as comunidades ciganas não desejam ver-se “*apayadas*”, isto é, sofrendo algum tipo de assimilação não desejada.

Para a selecção / escolha das pessoas a entrevistar, tiveram-se em consideração algumas sugestões de vários autores. Sobre o número de pessoas a entrevistar, cedo me apercebi que não era necessário um grande número pois facilmente se chegava à saturação no conteúdo das conversas sobre o tema em pesquisa. Efectivamente, em estudos qualitativos, é comum respeitarem-se princípios de diversificação e de saturação (Guerra, 2006:39-50). Entenda-se que o efeito de saturação significa que “um número suficientemente vasto de observações, de conversas ou entrevistas informais e de outros procedimentos, com vista a que, a partir de certa altura, a informação empírica comece a não trazer nada de significativamente novo acerca de um determinado tema ou acerca de um elemento estrutural a que, através daqueles dados, se pretendesse aceder” (Costa, 1999:142).

Nesse sentido, equacionou-se a necessidade de entrevistar um universo reduzido de indivíduos, tendo a preocupação de garantir uma certa *representatividade social*, e não estatística, “uma vez que em estudo deste tipo o critério que determina o valor da amostra passa a ser a adequação aos objectivos da investigação, tomando como

³⁷ Utiliza-se a expressão “**resgatar**” no sentido de **reabilitar** estas palavras das suas conotações negativas, **libertá-las** das cargas pejorativas que carregam.

princípio a diversificação das pessoas interrogadas” (Magano: 2004:69-70). Deste modo, acautelando a diversidade de pertenças que determinam a produção de discursos variados no seio dos grupos ciganos, pertinentes e determinantes para o estudo, “os indivíduos não são escolhidos em função da sua importância numérica da categoria que representam, mas antes devido ao seu carácter exemplar” (p.70), a saber: i) de género (homem-mulher), ii) de idade e/ou estado social (solteiro/a, casado/a, viúvo/a), iii) de local de residência (bairro/alajamento social, acampamento, meio rural/urbano). Ainda que neste caso, segundo Olga Magano (2010:218), ser de origem rural ou urbana, à partida, não parece ser determinante para desencadear diferenças significativas nos modos de vida ciganos. Mais diferenciador parecem ser as condições de salubridade da habitação (condições básicas de saúde) ou o grau de segregação social do território residencial em que vivem. Se bem que o nível de escolaridade possa ser relevante na produção de discursos diversificados, o facto de serem relativamente poucos os ciganos com escolaridade elevada (12º ano ou universidade), não se considera essa variável como sendo determinante na escolha das pessoas ciganas a entrevistar, mas com certeza que será determinante no tipo de fluidez do discurso produzido e autorizado a gravar. Mais determinante parece ser o facto de se pertencer ao Culto Evangélico de Filadélfia³⁸ (San Roman, 1997; Gay e Blasco, 1999; Pereira Bastos, 2006; Blanes, 2004, 2007, 2008; Mendes, 2008). Mas tanto uma variável como outra não foram determinantes na escolha dos sujeitos a entrevistar. A escolha assentou na minha rede de conhecimentos, de forma a facilitar a aproximação que permitisse um nível mínimo de confiança que facilitasse as conversas informais, os discursos e as narrativas.

No que respeita aos ciclos de vida dos grupos ciganos, respeita-se o que outros (San Roman, 1997; Magalhães, 2004, Costa, 2006; Mendes, 2005; Magano, 2010) já identificaram como sendo determinante na produção de discursos sobre práticas sociais e culturais. Assim, “a idade, no seu aspecto cronológico, não é, para o cigano, um aspecto importante; mais relevante se torna a inserção no seu ‘grupo de idade’; é possível encontrar quatro grupos de idade e que se reportam a quatro fases do ciclo de vida o indivíduo em que cada etapa lhe confere um estatuto diferenciado. Assim, de forma gradual, o indivíduo passa de um grupo para o outro, sujeito em cada fase a um

³⁸ Referidas pelas três pessoas inquiridas na fase exploratória, como sendo, efectivamente, um elemento determinante nos modos de ser cigano hoje. “Existem, só em Portugal, 80 igrejas e 800 pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia.” “Se tivesse que optar entre a Lei cigana e a Lei da Igreja, optava pela Igreja sem pensar duas vezes” (Entrevista ao Jaime, candidato a Pastor Evangélico).

sistema de direitos e deveres inerentes ao seu próprio sistema cultural, ainda que condicionado pelo seu desenvolvimento biológico (idade cronológica). Pode dizer-se que os ciganos se estratificam internamente a si próprios em quatro grupos de idade: i) desde o nascimento até à puberdade, o indivíduo é ‘menino’ ou ‘filho’, designação que não indica neste contexto um grau de parentesco, mas um grupo de idade; ii) desde a puberdade até ao matrimónio, o indivíduo é ‘moço’ ou ‘solteiro’; iii) a partir do casamento, o indivíduo é ‘casado’; iv) a maturação do sujeito, o seu amadurecimento no seio do grupo ocorre entre os 40 e os 50 anos, fase em que o sujeito passa a ser ‘tio’ (designação que não remete para as relações de parentesco)” (Mendes (2005:94).

Nesse sentido, também Teresa san Roman (1997) nos corrobora que “a idade tem para os ciganos uma transcendência enorme”, em que mais importante do que o número de anos que se tem é a categoria da idade que enquadra cada um, respeitando alguns critérios absolutos e relativos, ao mesmo tempo. Assim, em termos absolutos é-se *criança* até à puberdade, idade a partir da qual se é *moço* ou *moça* até à entrada na plenitude da vida adulta através do matrimónio e o nascimento do primeiro filho. Nessa altura é-se *cigano* ou *cigana*. Em termos relativos, por volta dos 40 anos, se forem avós e se não existir nenhuma mácula na sua vida, tornam-se *tios* ou *tias* (ainda que não sejam ainda os tais “homens de respeito”). Os velhos que não tenham tido filhos, sejam dementes ou senis, não são tios, são apenas velhos. Assim, esta autora estabelece uma distinção: “uma coisa é a autoridade culturalmente organizada se encontrar nas mãos de pessoas mais velhas ou outra coisa é que todos os velhos são investidos dessa autoridade” (p.134).

Segue-se uma breve apresentação das 19 pessoas ciganas entrevistadas no quadro seguinte.

Pseudónimo	Apresentação sintética	Idade	Escolaridade	Estado civil (na lei cigana)	Local	Entrevista	Notas de campo	Rede social (TIC)	Outras fontes
<i>Bento#</i>	Mediador municipal e dirigente associativo.	35	9º ano	Casado	Beira Litoral	1 /06/ 2010		facebook	1
<i>Bernardo *</i>	Mediador escolar	28	6º ano	Solteiro	Alto Alentejo	19 /07/ 2011	15	facebook	1
<i>Cláudia *</i>	Dinamizador	28	9º ano	Casado	Algarve	28 /07/ 2011		facebook	1
<i>Frederica</i>	Frequentou a Animação do Mercado do Algoz entre 1996-2004.	22	4º ano	Solteiro	Baixo Alentejo	2 e 25 /08/ 2010	3 e 8		

<i>Jaime *</i>	Mediador e pastor	30	9º ano	Casado	Península de Setúbal	7 /03/2010			
<i>Joaquim #</i>	Mediador municipal	40	12º ano	Solteiro	Beira Litoral			facebook	1: 4
<i>Jorge</i>	Frequentou o CAIC da Bela Vista em Setúbal entre 1993-94.	26	6º ano	Casado	Baixo Alentejo	23 e 24 /08/2010	4 e 5		
<i>Leandro *</i>	Dirigente associativo	30	6º ano	Casado	Ribatejo	21 /07/2011	17	facebook	1: 8
<i>Laurenço</i>	Mediador escolar	28	9º ano	Solteiro	Alto Alentejo	19 /07/2011	14	facebook	1
<i>Manuela</i>	Doméstica	31	9º ano	Casada	Beira Baixa	20 /07/2011	16		
<i>Mariana</i>	Frequentou o CAIC da Bela Vista em Setúbal entre 1993-94.	19	4º ano	Casada	Baixo Alentejo	24 /08/2010	5 e 6		
<i>Olivia *</i>	Mediadora municipal e dirigente associativa	60	12º ano RVCC	Viúva	Península de Setúbal	7 /02/2010			
<i>Paulo #</i>	Engenheiro Físico	24	Universitário	Solteiro	Extremadura	3 /04/2011	13	facebook	1: 2; 3;
<i>Rafael *</i>	Mediador municipal	27	9º ano	Casado	Península de Setúbal	18 /07/2011			
<i>Rodrigo *</i>	Mediador municipal	41	9º ano	Casado	Beira Baixa	20 /07/2011			
<i>Ruben</i>	Vendedor ambulante	30 (?)	5º ano	Casado	Baixo Alentejo	24 /08/2011	5		
<i>Sebastião</i>	Pastor	34	6º ano	Casado	Baixo Alentejo	24 /08/2010	5		
<i>Soraia *</i>	Mediadora e dirigente associativa	35	12º ano RVCC	Casada	Península de Setúbal	21 /2/ 2010			
<i>Tatiana #</i>	Dinamizadora	25	9º ano	Casada	Douro Litoral	27 /05/2011		facebook	1: 7
<i>19</i>	5 Mulheres + 14 Homens	Entre os 19 e 60 anos		5 solt. + 1 viú. + 13 cas. (3 mistos)				8	

Quadro nº1 – Apresentação sintética das pessoas ciganas entrevistadas³⁹

³⁹ **Notas e legendas:** (*) nove pessoas permitiram gravação áudio; (#) quatro responderam, por escrito, ao guião e enviaram por e-mail; (§) um não permitiu registar em áudio; de cinco pessoas tomaram-se notas de campo por se considerar que o gravador inibia a conversa; com oito pessoas mantemos (ainda) uma conversação assídua na rede social *facebook* (nomeadamente no grupo “Ciganinhos do Valor” para o qual fui convidada pelo Paulo e o Bento; e “Portugueses ciganos e seus amigos”, da qual fui co-administradora e no grupo “Luto pela igualdade dos direitos com as mulheres ciganas” da autoria do Leandro). Das 19 pessoas entrevistadas, uma é viúva, cinco são solteiras, dez são casadas pela Lei cigana e três são casadas com não ciganos, tendo optado pelo fugimento (uma variante legitimada do casamento cigano); duas têm o 4º ano de escolaridade, um tem o 5º ano, quatro têm o 6º ano, oito têm o 9º ano, três têm o 12º ano e um tem um curso superior; elaboraram-se perfis de 14 (ver capítulo 4), tendo os outros cinco sido apenas mencionados nas notas de campo a quando das observações “com presença” realizadas aos acampamentos

Da compreensão e tradução de mensagens e informações à interpretação e análise de dados empíricos

É num processo constante de vaivém entre análise imediata após produção de um discurso induzindo novo questionamento, que se engendra, neste processo e em simultâneo, a interpretação e a compreensão da mensagem. São, portanto, processos indissociáveis no ato de entrevistar/conversar – selecção daquela informação percebida como pertinente, ainda que, para uma análise mais aprofundada, seja necessário um certo tempo de distanciamento para tornar essas informações em dados empíricos organizados e sistematizados, facilitadores de uma compreensão global da complexidade das várias interacções.

Numa fase posterior, no processo de análise de conteúdo mais distanciado e no processo de tratamento dos registos dos discursos para produzir conhecimento sobre a informação, a criação de subtemas de análise tornou-se, necessariamente, emergente.

Assim, numa primeira fase, dedutivamente, arrumaram-se os trechos de cada narrativa ou observação, consideradas como unidade de análise, numa primeira grande categorização com base nos seguintes temas: 1) apresentação pessoal (como indivíduo e membro de uma comunidade); 2) o percurso de vida (momentos, situações e pessoas significativas); 3) caracterização da cultura (educar “à maneira cigana”, a cultura e lei cigana); 4) percepção da cultura dos “senhores” (educar “à maneira dos senhores”, estereótipos sobre os não ciganos); 5) identificação e percepção de mudanças (na cultura e no modo de ser cigano desde o 25 de Abril de 1974); 6) identificação de elementos culturais mutuamente influenciados por ambas as culturas (explicitação de elementos da cultura e modos de ser dos “senhores” incorporados na cultura (*apayonando-se*) e de elementos da cultura e modos de ser dos ciganos integrados na cultura dos “senhores” (*aciganando-se*) – isto é, identificação da dimensão dos espaços e limites das fronteiras; 7) perspectivas de futuro para o povo cigano, em geral e para as comunidades ciganas em Portugal, em especial.

Numa segunda fase, indutivamente, um trabalho de descoberta de subtemas brotou da análise tanto *intra* discurso/entrevista (análise vertical) como *inter* entrevistas/discursos

(análise horizontal), num constante processo recursivo de releituras, que contribuíram para a compreensão dos fenómenos a estudar e dos objectivos da pesquisa.

De referir que o trabalho de “retalhar” os discursos foi complexo, difícil e moroso. Na 2ª parte (capítulos quatro e cinco) do presente estudo, na qual se dá conta das narrativas recolhidas, está patente essa dificuldade, na escolha de longas transcrições que, por albergarem nelas variados matizes de diversas temáticas, são reproduzidas algumas vezes, precisamente por ilustrarem, simultaneamente, várias subtemáticas. Esta quase “impossibilidade” de dividir e separar o indissociável advém do facto de ter em consideração a complexidade dos fenómenos e da consequente visão sistémica, isto é, da minha opção epistemológica, que orienta a minha escuta, observação e análise, e, consequentemente, também a escolha da metodologia e das técnicas de investigação.

Capítulo 2 - Definição da problemática do estudo

Continuando no cruzamento de fronteiras, complexidades e identidades múltiplas ou complexas, avançam-se algumas reflexões que fui elaborando sobre a “problemática cigana”, à luz do que fui aprendendo com as pessoas ciganas que vão cruzando o meu caminho, tanto pessoal como profissionalmente, entrelaçando com algumas leituras que fui fazendo, aqui e ali, após ter elaborado a minha dissertação de mestrado, isto é, assente em conhecimento construído, posteriormente a 2002.

No texto “Identidades ciganas e Cidadanias múltiplas⁴⁰” (Montenegro, 2007:21-33), tentei abordar o facto das comunidades ciganas enfrentarem convulsões sociais (como os demais concidadãos portugueses) que trouxeram algumas crises na sua organização social interna. Tentei, nesse texto, abordando a lei cigana, evidenciar os elementos estruturadores da cultura e suas formas de organização social e política, mostrando também que algumas medidas de políticas de habitação e sociais introduzidas em Portugal, nomeadamente o PER-Programa Especial de Realojamento social⁴¹, o RMG-Rendimento Mínimo Garantido⁴²/RSI-Rendimento Social de Inserção⁴³, a

⁴⁰ A cidadania enquanto *estatuto*, que diz respeito a direitos e deveres como membro de uma comunidade integra vários níveis: a cidadania nacional, considerado o “núcleo duro da cidadania”, (reconhecida pela Constituição da República Portuguesa de 1976 – para apenas falar do período pós 25 de Abril), a europeia (reconhecida pelo Tratado de Maastricht em 1993), a mundial (reconhecida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948), e a cidadania enquanto *identidade*, que diz respeito a questões de pertença e de significado, referindo-se ao sentimento de pertença a uma determinada comunidade, enraizando-se em factores como a história comum, a língua, os valores, a religião, a cultura, etc. e que, por vezes, não coincidem com o território de um Estado-nação. A cidadania também se refere aos valores, atitudes e comportamentos expectáveis do “bom cidadão” e da sociedade, colocando questões à democracia: entre endoutrinação e pluralismo relativista, como agir? No caso das pessoas ciganas, estas só recentemente (depois do 25 de Abril) descobriram que têm estatuto de cidadãs nacionais e europeias (depois de 1993). Contudo, têm um sentido muito apurado de cidadania mundial, pois, com frequência, dizem “nós somos cidadãos do mundo porque temos família espalhada pelo mundo e somos pessoas humanas, filhos de Deus como vocês, por isso não há direito de nos tratarem assim como se fossemos bichos a dormir em barracas, sem água nem luz!”

⁴¹ De acordo com o estudo de Isabel Guerra (2008:65), identificam-se 4 programas de realojamentos pós 25 de Abril de 1974: os acordos de colaboração com os municípios (DL 226/87), o PER-Programa Especial de Realojamento (DL 163/93, o PER Família (DL 79/96) e o PROHABITA (DL 135/2004).

⁴² Lei n.º 19-A/96 de 29 de Junho (RMG). Lei n.º 13/2003, de 21 de Maio (RSI). Decreto-Lei n.º 42/2006 de 26/2 (RSI). O valor da pensão social não contributiva, em 2009, era de 187,18€ mensais, sobre o qual eram feitas as contas ao número de elementos do agregado (100% aos 2 adultos, 70% ao 3º adulto; 50% aos 2 menores e 60% ao 3º menor). Em 2007, quando o salário mínimo era 403€, o montante médio, a nível nacional, da prestação por agregado familiar era de 218,96€ por mês, tendo sido cancelados 57% dos apoios concedidos (Baptista e Cabrita, 2009: 10). Fazem parte do contrato de inserção algumas obrigações: “Aceitação de trabalho ou de formação profissional; frequência do sistema educativo;

compulsividade da Escolaridade Obrigatória⁴⁴, tinham tido (e continuam a ter) efeitos perturbadores na sua organização social endógena, colocando alguns dilemas às pessoas e aos grupos ciganos. Nesse texto também abordei as múltiplas pertenças cidadãs e identitárias⁴⁵ que os grupos ciganos podem ter (assim como, aliás, os demais portugueses, dos quais os ciganos fazem parte integrante há mais de cinco séculos), chamando-as identidades e cidadanias “múltiplas”⁴⁶.

Posteriormente, tomei conhecimento de uma dissertação de mestrado em Sociologia das Relações Étnicas e Rácicas, de três teses de Doutoramento em Antropologia Social e Cultural e uma tese de Doutoramento em Ciências Sociais, abordando alguns dos conceitos que tinha apenas afluído no referido texto.

A dissertação de mestrado de Maria Manuela Ferreira Mendes (de 1997 mas publicada apenas em 2005) tendo como objecto de estudo “a análise da forma como as mudanças ocorridas em algumas dimensões ao nível macrosocial da sociedade portuguesa têm vindo a ter incidências em algumas dimensões da organização social do grupo étnico cigano”, estudou a reconstrução dos trajectos e das identidades de dois grupos de etnia

participação em ocupações temporárias que favoreçam a inserção no mercado de trabalho ou satisfaçam necessidades sociais ou ambientais e que normalmente não seria desenvolvida no quadro do trabalho organizado; realização de acções destinadas a desenvolver a autonomia social do titular da prestação de rendimento mínimo e dos restantes membros do agregado.” (Lei nº19-A/96 de 29/6); acrescido de “aceitar a melhoria das condições de habitação; aceitar apoio paralelo e complementar para a família (apoio psicossocial); aceitar cuidados de saúde e participar em acções de prevenção na área da saúde, especialmente para crianças” (Baptista e Cabrita, 2009:12). Tendo, pois, efeitos directos no aumento da frequência da escolarização e da formação (representando, contudo, apenas 20% das actividades de inserção da totalidade dos beneficiários) dos alunos ciganos, nomeadamente no 1º CEB, nos anos subsequentes.

⁴³ Contrariamente ao que é divulgado pelos média, apenas 3,90% (5275 famílias) da totalidade (135 428 famílias) dos beneficiários do RSI é de etnia cigana. Dados do relatório da COMISSÃO PARLAMENTAR DE ÉTICA, SOCIEDADE E CULTURA Subcomissão para a Igualdade de Oportunidades e Família, de 2008. Pág. 22/23. <http://www.ciga-nos.pt/UserFiles/Files/0eb9533e-076d-4aaf-bbbe-fca3e6fee013.pdf>.

⁴⁴ Decreto-Lei n.º 538/79 do Ministério da Educação e Cultura a 31 de Dezembro de 1979 (até ao 6º ano, dos 6 anos aos 14 anos; Lei 46/86 da Assembleia da República de 14 de Outubro de 1986 (até aos 9º ano, dos 6 anos aos 15 anos); Lei n.º 85/2009 de 27 de Agosto (até ao 12º ano, dos 5 anos aos 18 anos).

⁴⁵ Olga Magano (2008:7) salienta a importância da convivência entre ciganos e não ciganos, como sendo, possivelmente, um dos principais aspectos para o desenvolvimento de sentimentos de dupla ou múltipla pertença.

⁴⁶ Neste sentido, Michel Wieviorka (2008b) avança com diversas pertenças identitárias que cada actor social quer para si, consoante o seu lugar na sociedade: i) do ponto de vista do Estado, lutar pela igualdade socioeconómica é uma coisa, combater os preconceitos raciais é outra; ii) do ponto de vista de uma organização militante, recusar o racismo é uma coisa, afirmar-se como actor racial ou étnico é outra; iii) do ponto de vista do Sujeito, constituir-se em indivíduo para tentar dispor dos mesmos direitos que qualquer outro indivíduo é uma coisa, esforçar-se por ser reconhecido enquanto pertencente a uma ou outra identidade colectiva é outra, e nesta, apresentar-se unicamente vítima é uma coisa, colocar em marcha uma identidade positiva, cultural, étnica ou racial é outra (Wieviorka, 2008b: 302).

cigana na zona do Porto e de Espinho⁴⁷. Salientou que a identidade cigana persiste por via da interacção com outros grupos sociais, afirmando-se através de uma atitude reactiva face ao exterior, sentindo-o como ameaçador e destruturador, porque assente num percurso histórico enformado por “uma tensão⁴⁸ contínua e constante entre assimilação face à sociedade envolvente e a manutenção e preservação da identidade étnica”. Esta autora identifica transformações que designa por “transfigurações” dos traços culturais definidores. Apesar das transformações culturais ocorridas no conteúdo do seu repertório cultural, a sua identidade étnica permanece estável, e a autora levanta a questão de se saber onde se situam os limites a partir dos quais se dilui a identidade étnica. As sucessivas readaptações ao longo da história demonstram uma cultura com “elevado carácter de adaptabilidade” reagindo à marginalização de que é alvo, revelando uma permanente tensão entre a mudança e a reprodução cultural no trajecto social dos indivíduos estudados. Tensão entre *assimilação* - designado por “*apayonar*”⁴⁹ mas com uma conotação menos passiva e mais positiva porque assente na capacidade de “agir sobre” por parte do indivíduo ou do colectivo cigano que, selectivamente, escolhe os elementos que deseja assimilar, reconfigurando a sua

⁴⁷ Utilizando a entrevista biográfica, a autora entrevistou 40 indivíduos (21 homens e 19 mulheres) entre os 15 anos e os mais de 55 anos de idade.

⁴⁸ A noção de tensão, atribuída a Max Weber (citado por François Dubet, 1996:184-185), cuja gestão constitui o trabalho do actor, salienta a capacidade deste de a gerir de forma contínua não pondo em causa a unidade da sua experiência, porque o “actor passa de um papel para o outro sem que a unidade da sua experiência seja por isso forçosamente ameaçada, sem que este constrangimento apareça como um problema”. Contudo este autor avisa que “é apenas em certas condições particulares, como as incongruências de estatuto, e a pluralidade dos papéis”, que é afectada a continuidade da identidade, nomeadamente quando estão subjacentes “racionalidades profundamente divergentes”. Parece que é a vida moderna que “separa as diversas esferas da actividade e retalha a experiência humana” que concorre para a vivência de tensões (p.186).

Ainda a propósito do conceito de tensão, Lois Wacquant (2006:17), referindo-se a um estudo etnográfico realizado por Pierre Bourdieu junto dos habitantes da Cabília, identifica dois pólos da tensão que o povo Cabiliano viveu nos anos 1958-1961, entre dois princípios antinómicos, a saber: “por um lado a lógica da honra, parentesco e solidariedade de grupo e, por outro, a pressão dos interesses individuais, relações de mercado e ganhos materiais”. Características estas em tudo também aplicáveis aos grupos ciganos em Portugal, como se pode ver, mais adiante. Na descrição que faz do povo Cabílio, Bourdieu articula a mesma problemática do “choque de civilizações” (confronto entre sistemas sociais fechados) e dos seus multifacetados impactos na estrutura social e na subjectividade, incluindo o “desdobramento da consciência e do comportamento” de acordo com os princípios conflituantes do sentimento e do interesse, a erosão das hierarquias e autoridades tradicionais (baseadas na linhagem, idade e genro), e a relação recursiva entre a degenerescência de unidades sociais tradicionais, a deflagração da competição individual e a distorção das estratégias sociais” (p.18).

⁴⁹ Termo utilizado por Olívia (entrevistada) e adoptado neste texto indistintamente com *apayar*, uma vez que deriva do termo em Castelhano *apayar* que, segundo Garrido (1999: 30 e 214), significa «assumir a forma de vida dos “payos” ou dos “senhores”. Deixar de viver e comportar-se como um cigano. Viver como um “senhor” ou “paíto”. Renunciar à identidade cigana, “desenraizamento”, isto é, abandonar os ensinamentos dos mais velhos, ignorar os elementos essenciais da história e da cultura, para dar a volta à tradição, (...) tendo como origem o medo da absorção, demarcando uma propensão à resistência passiva. (...)»

identidade étnica e que designam de “mudança evolutiva” (entrevistas de Jaime, Cláudio, Rafael, Soraia e Olívia), isto é, a perda de traços e elementos específicos e a consequente diluição na sociedade envolvente; e a *incorporação* (termo que designo por “*aciganar*”⁵⁰, que incorpora preservando a cultura), isto é, a transformação selectiva de alguns traços culturais específicos, “configurando-se como uma das possíveis vias para alcançar um novo equilíbrio”, mantendo a sua identidade étnica. Contudo, Manuela Mendes considera que o grupo étnico cigano, “não sendo impermeável aos valores, estilos de vida, recursos e potencialidades próprios da sociedade envolvente, está claramente exposto a constantes processos de desestruturação, de mutação e de (re)estruturação social” (p.18).

Efectivamente, ao longo do seu devir histórico, os ciganos têm vivido constantemente numa dupla tensão entre a i) tendência à endogamia para manter a identidade comunitária, com os riscos que comporta; e ii) a tendência à adaptação mínima ao contexto geográfico, de risco também evidente, de dissolução. Esta situação é, com frequência, vivida de forma traumática: alguns ciganos foram acusados de deslealdade à comunidade, outros tiveram de se esforçar por manter o prestígio grupal no seu seio e, outros, ainda, tiveram de abandoná-la. Contudo, hoje em dia, a incorporação massiva nos sistemas educativo comum, os modos de vida difundidos pelos meios de comunicação e as novas referências dentro da própria comunidade têm baixado os níveis de tensão (Rodriguez, 2011:53).

A propósito da “mutação cigana”, já em 1976 Jean-Pierre Liégeois tinha avançado com alguns factores que concorrem para o seu aparecimento nomeadamente: i) *a técnica ou o ofício, o comércio*, em que o campo dos contactos é alargado por novos circuitos económicos. Não se deve sobrestimar a tradição estimando que as mudanças introduzidas pela adopção de novas técnicas são apenas impressionistas e não têm grandes efeitos sobre outros aspectos culturais. Certos ofícios (músico, p.ex.) levam frequentemente à assimilação do cigano pela população envolvente. ii) *Os meios de comunicação de massas* (sobretudo a rádio, a televisão e, mais recentemente, o telemóvel e a internet) têm uma influência cada vez mais marcante. Aproxima os ciganos dos não ciganos, fazem-no penetrar na sua intimidade e afastam correlativamente o cigano dos outros ciganos (pelo facto de se terem suprimido as

⁵⁰ Tornar-se cigano (in Dicionário on line Priberam <http://www.priberam.pt>).

reuniões e o papel dos contadores de histórias). É preciso acrescentar o cinema e o disco (actualmente os DVD's, os CD's e os MP3), que não têm o mesmo género de influência. iii) A *religião* (católica ou evangelista) arrasta mudanças muito para além das religiosas pelo advento de movimentos messiânicos, forma de protesto social. iv) A *política* (“a lei do rei destruiu a lei do cigano”). As perseguições e as leis repressivas que agem de modo directo ou indirecto, os campos de concentração durante a segunda guerra mundial conduziram a mudanças nítidas. As *associações* de ajuda aos ciganos e nómadas (e, actualmente, as associações ciganas). v) Os *trabalhadores sociais* (educadores especializados, assistentes sociais, ...). vi) A *escolarização* (e, actualmente, também a pré-escolarização e a formação profissional). vii) Os *lazers* (actualmente a frequência das discotecas). viii) A *polícia e a guarda republicana* (que ainda hoje está muito activa nas medidas de repressão, nomeadamente nos bairros degradados, mercados e feiras – a Autoridade de Segurança Alimentar e Económica (ASAE) – e na expulsão de nómadas ou seminómadas). ix) O *serviço militar obrigatório* (que, actualmente já não vigora no nosso país, mas que influenciou os pais de alguns dos entrevistados). x) Os *não ciganos curiosos* (jornalistas, etnólogos, antropólogos, curiosos que “estudam” os ciganos como pessoas exóticas ou estranhas). xi) Os *casamentos mistos* e as relações vizinhança (e actualmente de trabalho como aconteceu com uma das entrevistadas). xii) A *imagem que os não ciganos se fazem dos ciganos* (o conhecimento de si passa pelo outro); a imagem que os ciganos se fazem do não cigano estrutura uma boa parte da imagem que este se faz de si mesmo. O estatuto é renegado ou falseado, contudo é o estatuto que permite ao indivíduo avançar com confiança na vida. O cigano torna-se naquilo que se pensa à cerca dele (Liégeois, 1976:110).

A tese de Manuel Costa (2006), sobre histórias de vida de ciganos portugueses⁵¹, da zona Centro (Aveiro, Coimbra e Viseu), revisita conceitos e práticas culturais que constroem a consciência étnica cigana, abordando o conceito de identidade como sendo algo que se forja com os outros num permanente processo de negociação, em que a cultura joga um papel predominante. Para este autor, a miscigenação é uma constante nos indivíduos observados, criando “múltiplas identidades a várias velocidades”. Esta tese afirma também que o modo de vida cigano “não constitui, em si mesmo, um sistema cultural autónomo e diferenciado de todo o sistema cultural de um país, antes mecanismos de adaptação e estratégias de sobrevivência numa situação estrutural de

⁵¹ Caracterizando um grupo de 30 ciganos (15 homens e 15 mulheres).

pobreza económica” (p.288). Este autor avança com uma conclusão algo desconcertante, considerando que os indivíduos observados não são pertencentes ao grupo étnico cigano, pelo simples facto de não corresponderem a determinados pré-requisitos estudados (língua, história de origem, religião, vestuário, modos de vida, etc.)⁵² que considera indispensáveis para serem considerados um grupo étnico, afirmando mesmo que “se recusaram a assumir como um colectivo, visando uma diluição na sociedade e na cultura onde se inserem” e que, sendo a noção de etnicidade tão difusa quantos os grupos existentes, não se aplica à população estudada. Para este autor, o grupo cultural cigano, sofrendo de enclausuramento cultural, levando-o a mutilar a sua cultura e a negar a sua própria identidade, teve como resultado a construção de uma nova identidade a partir de uma pluralidade de referências ligadas à sua história (p.290). Considera que os grupos culturais ciganos só existem enquanto houver dominação, exclusão, repressão ou estigmatização e que, a partir do momento em que não houvesse confrontação, deixaria de haver identidade cigana.

Já José Gabriel Pereira Bastos (2007) afirma que “face a todas as formas discriminatórias historicamente praticadas contra os ciganos, estes mostraram sempre uma invulgar resistência identitária, conduzindo ao fracasso do projecto de ‘diminuir o seu número ou obter a sua integração forçada nos costumes locais’ sendo que constituem um caso óbvio de aculturação antagonista” (p. 24.), constituindo uma tradição cultural (p.42), isto é, que a identidade cigana é construída em oposição à sociedade maioritária que a discrimina inferiorizando-a.

Será que alguma vez se poderá verificar que a identidade étnica cigana sobreviverá e não se diluirá se, por acaso, for tratada com respeito e dignidade pelas sociedades maioritárias e dominantes?

Claire Auzias (2010:16) afirma que o povo cigano, efectivamente, constitui “uma civilização com os seus costumes, sua organização, seu sistema estrutural e cosmogónica, sua língua, sua história – ainda que não esteja ainda completamente redigida – e que esta civilização é património de todos os ciganos do mundo (sejam Rom, Gitanos, Manouches)”. Esta autora defende que o povo cigano é “uma etnia – povo sem Estado - não territorial, cuja diversidade cimenta a unidade em torno de um

⁵² Contudo, “nem o facto de falar a mesma língua, nem a contiguidade territorial, nem a similitude dos costumes representam em si mesmos atributos étnicos. Só se tornam quando são utilizados como marcadores por aqueles que reivindicam uma origem comum” (Poutignat; Streiff-Fenart, 2008:178).

sistema de crenças, de representações, de modos de fazer, de vontade e de tentativas. Uma etnia unida conscientemente à sua família por aliança, unida estruturalmente e, muitas vezes, inconscientemente ao conjunto da população cigana do globo, por práticas comuns mantidas até hoje, apesar das adversidades importantes que encontrou no caminho” (p.28). Contudo, considera que, proporcionando condições de hospitalidade devidas a este povo e que, em vez de oposição, se possa manifestar de igual para igual, possa conduzir a um desfraldar e não ao seu desaparecimento ou diluição.

A tese de Daniel Seabra Lopes (2007), intitulada de “*deriva cigana*”, caracteriza grupos ciganos de um bairro de Lisboa (Ajuda), dando visibilidade social a este mal-estar sentido e/ou vivenciado por alguns elementos ciganos (e não ciganos também) ao lidar com estas convulsões sociais, nomeadamente provocadas por algumas das medidas de políticas sociais (PER, RMG/RSI, Escolaridade Obrigatória, etc.). Este autor considera que os ciganos observados, face às instituições do Estado, demonstram “uma certa desorientação ou deriva” (p.281-282), defendendo também que seria até, nalguns casos, “uma opção de vida, (...) um gosto especial em usufruir de tudo o que o acaso tenha de bom para oferecer. (...) O termo *deriva* acaba por ser mais incisivo quando designa uma situação literalmente marcada pela confusão e pelo desnorte, em que se caminha por apalpadelas, sem se saber muito bem para onde” (p.283). Nesta perspectiva, também Maria Manuela Mendes (2005:38) considera que “as transformações sociais evidenciam que a desestruturação das bases tradicionais [ciganas] vai a par da criação de novas formas relacionais que não raro têm pouco a ver com a sua tradição”. Na mesma senda, Olga Magano (2007a) reforça a ideia de que “a pressão das políticas sociais, hoje mais forte na divulgação de novos elementos culturais, de valores e estilos de vida mais diversificados que tem que ver com a massificação dos meios de comunicação, com realojamentos habitacionais, e as implicações do RMG/RSI, exercem uma maior influência na cultura, servindo de pontes de contacto e permitem a entrada de influências externas que se traduzem na aculturação de alguns novos hábitos e valores” (p.11). Esta ideia de desnorte e desorientação foi também utilizada por Rodriguez (2011) em relação à situação dos ciganos em Espanha: “Foi num clima de desconcerto, de trânsito do mundo rural para a marginalização suburbana, primeiro em acampamentos de barracas e, depois, em bairros sociais (anos 1970 e 1980), que apareceram fenómenos que alteraram, de forma profunda, os valores tradicionais da cultura: o pentecostismo e a droga” (p.79).

Explica Daniel Seabra Lopes (2010:10-13), quando interpelado sobre o significado que atribuiu à palavra “*deriva*”, que a ideia tem a ver com o facto de ser impossível pensar nas diversas comunidades ciganas dissociadas da sociedade envolvente, a não cigana, que interfere com a sociedade cigana de várias maneiras, nomeadamente, condicionando-a com normas não ciganas, pensadas para resolver uns problemas mas trazendo outros problemas atrás de si. A intervenção tem sido, durante muito tempo, muito mais repressiva e persecutória; alguns dos ciganos mais velhos contam histórias de perseguições por parte da polícia, que os obrigavam a sair de determinadas povoações. Havia, portanto, uma espécie de itinerância, ou de *deriva*, provocada pelas autoridades, durante o Estado Novo mas também depois. “Os anos mais recentes têm sido marcados por uma crescente intervenção social ao nível da habitação, das políticas de integração e de auxílio económico. É sobretudo a esse nível que os efeitos provocados nas comunidades ciganas podem suscitar algum *desnorte*, alguma *desorientação*” (Lopes, 2010:10)⁵³.

A tese de Maria Manuela Mendes (2007) sobre as representações face à discriminação⁵⁴, também aborda as questões da construção da etnicidade cigana como “um processo de construção e reconstrução de pertenças e diferenças” (p.41) e aprofunda a construção de “múltiplas e complexas identidades” (p.163) através “da dimensão negocial da etnicidade” porque “o sujeito social é portador de diferentes identidades: individual, de classe, nacional, profissional, étnica, geográfica, etc.” (p.45). Esta autora também salienta as mudanças ocorridas no seio das comunidades ciganas nas últimas três décadas, sobretudo através da implementação de direitos sociais e culturais tais como “o trabalho e rendimento autónomo, a educação e a cultura, o acesso à saúde, a posse de uma identidade positiva, a protecção social e cívica, a partilha social e a pertença a grupos, (...) alguns dos quais também fazem parte dos mais básicos direitos humanos” (p.163). Por outro lado, também desoculta algumas alterações nas práticas culturais ciganas, nomeadamente pela intensiva e extensa penetração da Igreja Evangélica de Filadélfia nas comunidades ciganas (p. 239-241). Esta autora equaciona a

⁵³ Boletim Informativo do ACIDI nº81, Junho 2010.

http://www.acidi.gov.pt/docs/2010/publicacoes/BI/81/100712_BI_ACIDI81br.pdf

⁵⁴ com base em entrevistas em profundidade a 40 indivíduos ciganos da zona metropolitana de Lisboa.

escolha⁵⁵ activa que as pessoas ciganas fazem na construção das suas identidades, vivendo “dilemas com que o grupo se confronta na actualidade”, encontrando-se numa “espécie de encruzilhada entre a mudança e a reprodução social” (p.182).

Esta autora identifica cinco dimensões nas tensões internas às comunidades ciganas:

i) A influência da zona de residência. “A existência de *diferenciações intragrupais consoante a zona geográfica de residência e/ou de fixação*, pode indiciar diferentes formas de ocupação territorial e modos de vida específico, assistindo-se à emergência de processos de atribuição de rótulos intragrupais dicotómicos entre “os *ciganos puros*, os *transmontanos*⁵⁶, os *galegos*, os *alentejões* e os *beirões*” (p.242).

ii) O maior contacto, abertura e/ou fechamento face à sociedade envolvente (o que influencia a maior flexibilidade e/ou rigidez com que se praticam as tradições ciganas). A maior ou menor *flexibilidade com que se praticam as tradições ciganas*, deriva, em grande medida, do *grau de abertura e/ou fechamento face à sociedade envolvente*. A distinção entre a tradição e o moderno deve ser associada aos capitais económico, social e simbólico possuídos pelo indivíduo e grupo familiar, assim como às diferenciações ao nível de atitudes e opiniões interligadas com a fase do ciclo de vida em que os indivíduos se encontram. “O afastamento, a crítica e o ostracismo do grupo pode emergir, quando alguns dos membros não mostram dominar ou seguir de perto alguns dos elementos de identificação simbólica do *ingroup*, como sejam o sotaque cigano, o

⁵⁵ Com base na teoria de Crozier & Friedberg “O Actor e o Sistema”, Dubet (1996:87) reafirma a capacidade do actor social, ainda que assente nas suas “estruturas culturais”, desenvolver racionalmente estratégias, ou seja, salienta a sua capacidade de fazer um “jogo misto” entre as normas sociais e os contractos individuais.

⁵⁶ Lurdes Nicolau (2010:287), num estudo sobre ciganos transmontanos, gitanos e *chabotos*, realizado no concelho de Bragança, abrangendo 85 indivíduos do meio urbano e 171 do meio rural, e através de entrevistas semi-directivas a 34 indivíduos ciganos, entre os 19 e 60 anos, confrontou-se com uma distinção entre estes dois grupos de ciganos que se auto diferenciavam, apontando algumas diferenças. Assim, as principais características os ciganos *chabotos* atribuem aos gitanos são: um maior poder económico com maior poder aquisitivo; terem as tradições culturais mais enraizadas; dedicarem-se à venda de roupa nas feiras; seguirem os ritos da Igreja Evangélica; possuírem um carácter e acções agressivas, tanto intra-grupal como com os demais; terem um dialecto diferente do deles; e, finalmente, mostrarem-se com uma aparência mais cuidada. Os ciganos gitanos que residem no concelho de Bragança, são, ao que tudo indica, oriundos de Mirandela, tendo-se deslocado há cerca de 20 anos, devido a “contrários”. Dedicam-se à venda de roupa, nas feiras, actividade que praticam desde os seus antepassados. Cultural e socialmente, identificam-se com os ciganos de Espanha e não com os ciganos *chabotos*, a quem negam a autenticidade da identidade cigana, ainda que o inverso não seja verdadeiro. Os ciganos gitanos, por sua vez, atribuem aos ciganos *chabotos* uma maior concentração a nível da família nuclear, acelerando um processo de individualismo face ao grupo, dando origem a comportamentos considerados menos tradicionais, como vivendo mais da mendicância e contraindo vários casamentos ao longo da vida. Estes grupos mantêm-se afastados com territórios bem definidos e fronteiras delimitadas.

romanon, o traje, o exercício do trabalho por conta própria, ou outras práticas socioculturais” (p.244).

iii) A posse e os volumes de capital social, económico e simbólicos. “As clivagens intra grupo prendem-se ainda com a *posse de capital económico*, assim como de *capital simbólico*, associado ao nome da “*raça*”- [no sentido de linhagem] - (remete para os antecedentes familiares, nomeadamente para os familiares já falecidos) do indivíduo. Os ciganos com um *status* socioeconómico mais elevado têm outras capacidades e poderes, o que se reflecte no acesso à sociedade de consumo, assumindo novas práticas ao nível da ocupação dos tempos livres, assim como, na forma como se apresentam em termos de vestuário, principalmente as mulheres (calças de ganga, tops, saias relativamente pouco abaixo do joelho), penteados (cabelo pelos ombros, pintado, com nuances, etc.) e o uso de outros adereços (piercings, tatuagens, jóias), bem como a ostentação de outros bens de consumo (telemóveis, carros topo de gama, etc.)” (p. 246-247).

iv) A fase do ciclo de vida em que se encontram os indivíduos. Constata-se alguma tensão entre *os jovens rapazes adolescentes e os membros mais velhos*. A ambivalência e a indefinição do estatuto do indivíduo que medeia a passagem da situação de rapaz ou moço a homem casado e adulto são geradoras de alguma tensão psicológica e insegurança ontológica nos mais jovens (p.248).

v) A identidade nacional. “A demarcação entre *ciganos nacionais* e ciganos ou grupos socialmente identificados como *ciganos mas de origem estrangeira* e que, pontualmente, se fixam em território nacional. Os portugueses ciganos demarcam-se discursivamente face aos ciganos estrangeiros que temporariamente se fixam em Portugal, como sejam os ciganos romenos e os húngaros” (p.259).

Se bem que, na acepção de Pierre Bourdieu (1999: 67-69; 73-79), se possa considerar que o povo cigano, na sua generalidade, seja destituído de capitais (económico, social, cultural e simbólico) se comparado com a sociedade maioritária e ocidental, considero que algumas pessoas ciganas detêm alguns desses capitais e que podem fazer a diferença e iniciar mudanças, como também o tem dito a Olga Mariano (da AMUCIP) quando afirma, a propósito de algumas pessoas ciganas da sua geração ou mais jovem, que “A candeia que vai à frente alumia duas vezes”. Por exemplo, quanto ao capital

social, parte das pessoas ciganas desenvolvem relações de sociabilidade estratégica para aumentar o seu prestígio intragrupo (compadrio com não ciganos, por exemplo). No que diz respeito ao capital cultural, já existem pessoas ciganas que possuem capital cultural *institucionalizado* (diploma universitário ou certificação profissional, por exemplo), mas não capital cultural *incorporado* porque não pertencem a classes com elevado estatuto social, sempre em relação à sociedade maioritária. Contudo, se analisado em relação à sua própria sociedade, pode-se dizer que parte do povo cigano, nomeadamente, algumas famílias detêm esse estatuto (os Maias, os FONSECAS, os Montes, os Saveedras, os Telles, os Migueis, e haverá outros que desconhecemos devido a sua invisibilidade social). Ou seja, utilizando-se os conceitos de Bourdieu o povo cigano será, por ventura, destituído de qualquer capital que lhes confira poder. Todavia, esta leitura não pode ser assim tão linear, pois considero que as comunidades ciganas possuem algum poder em relação à sociedade maioritária, nomeadamente veja-se o medo demonstrado pelos ciganos. E em relação a si próprias, as comunidades ciganas manejam relações assimétricas advindas dos estatutos hierárquicos assentes em poder económico, social, cultural e simbólico.

A tese de Maria José Casa-Nova (2008, 2009), com base na caracterização de grupos ciganos⁵⁷ de um bairro social do Porto e de Braga, retoma alguns conceitos construídos anteriormente (Casa-Nova 1999, 2001, 2002:56-65):

- o *habitus de etnia composto*, caracterizado por um grau de abertura, de consciencialização da necessidade de uma adaptação às transformações que ocorrem na sociedade onde se inserem, mostrando um certo distanciamento a determinados valores e práticas culturais do grupo de pertença mas não a perda da identidade cultural;
- o *habitus de etnia simples*, representando um grau de fechamento, mantendo relativamente “intacta a sua cultura”, enformado por um certo “determinismo étnico”;
- os *lugares de etnia* são lugares intermédios dentro do *habitus de etnia* por relação a diferentes esquemas de pensamento e de acção, isto é, em relação à cultura e às interacções culturais intra e inter étnicas;

⁵⁷ Cinco famílias alargadas, divididos por 55 agregados familiares nucleares compostos por 190 indivíduos.

- as *identidades complexas e não justapostas* são “constituídas por uma multiplicidade de pertenças (étnicas, de classe, de género, ideológicas, geracionais, ...), identidades que originam comportamentos ‘não sincrónicos’ em função dos contextos e das dinâmicas sociais e culturais” (Casa-Nova, 2002; 2008:570).

E acrescenta outros, dos quais se salientam:

- a *baixa permeabilidade à assimilação cultural* é a capacidade de manutenção das fronteiras culturais e dos valores subjacentes à Lei cigana, construída através de práticas activas de reprodução e produção cultural com origem na socialização familiar e comunitária (2008: 105);

- a *segurança para a acção* conduz ao habitus étnico cigano que permite “reconfigurações do seu habitus primário, ou seja, uma estrutura constantemente reestruturada que, por sua vez, se constitui na base de uma nova ou renovada estrutura que origina segurança para a acção, possibilitadora de adaptações às inovações face às mudanças sociais e interesses e expectativas individuais” (Casa-Nova, 2004; 2008:368).

A tese de Olga Magano (2010) incidiu sobre o desvelar de percursos de vida “tracejados” por pessoas ciganas⁵⁸ consideradas “integradas” na sociedade maioritária portuguesa. Este estudo aborda a capacidade de reconfigurações de traços identitários ciganos, em graus diversos de integração, harmonizando a tradição e a modernidade, que os diversos contextos sociais e culturais foram moldando nos seus protagonistas, facultando-lhes a capacidade de opção/escolha de projectos de vida conciliando e “harmonizando”, em simultâneo, o “ser cigano e ser integrado”, dando origem a novas formas de viver a ciganidade⁵⁹, gerando identidades plurais ou mestiças que, por sua vez, produzem práticas sociais heterogéneas, dando corpo ao equilíbrio dinâmico ancorado, simultaneamente, em duas culturas.

⁵⁸ A autora, através de uma abordagem biográfica, entrevistou 10 mulheres e 11 homens sedentarizados, entre os 22 e 55 anos, de várias zonas do Norte do país, situadas acima do rio Tejo, com diversos graus de escolaridade/ensino, desde analfabetos até mestrados, com ocupações profissionais assalariadas fugindo às ocupações tradicionais ciganas; 10 descendentes de casamentos endogâmicos e 11 de casamentos mistos; 5 casados com ciganos, 12 unidos/casados com não ciganos, 2 separados e 2 solteiros; 4 residentes em habitação social e os restantes em casa própria ou arrendada; sendo que a maioria vivia em condições económicas de pobreza e uma minoria com uma vida desafogada.

⁵⁹ *Ciganidade* é a tradução portuguesa de *Romanipen*, que designa a identidade cigana e o modo de a viver.

Após este pequeno voo sobre os estudos recentes e mais significativos realizados sobre ciganos portugueses, passamos a alguns conceitos chave utilizados na leitura e interpretação o objecto do presente estudo: a cultura e suas mudanças.

2.1. Fronteiras e etnicidade

Para Max Weber (1971) os grupos étnicos são grupos humanos que nutrem uma crença subjectiva numa comunidade de origem fundada sobre similitudes do *habitus* exterior ou de costumes, pelo sentimento de honra social partilhada por todos os que nutrem essa crença, sobre lembranças da migração, de modo a que a crença torna-se importante para a propagação da comunhão, seja de sangue ou não. Assim, do ponto de vista da sociologia compreensiva as disposições adquiridas pelos hábitos de vida, transmitidas pela tradição, dão lugar a uma comunidade de relações sociais. Os costumes, património cultural, são uma das forças possíveis que concorrem para a formação das comunidades. A pertença étnica determina um tipo particular de fileira social que se alimenta de características distintivas e de oposições de estilos de vida utilizadas para avaliar a honra e o prestígio consoante o sistema de divisão social vertical. O grupo étnico define-se a partir da crença subjectiva numa origem comum, na actividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças cujo peso objectivo não pode ser avaliado independentemente do significado que lhes atribuem os indivíduos no decurso das suas relações sociais. O grupo étnico é uma construção social cuja existência é sempre problemática. A identidade étnica constrói-se a partir das diferenças. A atracção entre os que se ressentem como sendo de uma mesma natureza é indissociável da repulsa face aos que são sentidos como estranhos. O conteúdo da comunidade étnica é uma crença numa honra específica, pela qual os estilos de vida particulares se carregam dos valores sobre os quais assentam as pretensões à dignidade dos que as praticam e o desprezo dos que praticam costumes estranhos (Poutignat; Streiff-Fenart, 2008: 38-42).

Associada à ideia de fronteira étnica e aliada à construção da identidade étnica, a etnicidade seria um sentimento ou uma atitude, tendo um efeito diferenciador, ligado à percepção de fronteiras, sempre em mutação. A etnicidade pode corresponder a identidades colectivas susceptíveis de se sobreporem e de se fundirem umas nas outras,

cujas fronteiras são guardadas através de símbolos e mitos. Alguns grupos étnicos, apesar das mudanças e dos acontecimentos traumáticos que os afectam, mantêm um sentido próprio de continuidade. O grupo étnico partilha uma língua, um espaço, costumes, um nome, uma mesma descendência e a consciência de pertencer a um mesmo grupo (Poutignat; Streiff-Fenart, 2008:54-60).

Mas estas características definidoras de um grupo étnico, estão carregadas de algumas ambiguidades que vale a pena elencar:

- i) Acreditar que se pode definir uma unidade étnica por meio de uma *listagem de traços*. As identidades distintivas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns, assim como a diversidade étnica pode existir apesar de uma homogeneidade cultural.
- ii) Acreditar que *o isolamento geográfico e social* está na base da diversidade étnica. As fronteiras étnicas persistem apesar dos fluxos de pessoas que as atravessam; as relações sociais, sendo de uma importância vital, são mantidas através das fronteiras. A interpenetração e a interdependência entre os grupos não devem ser vistas como um esboço de identidades étnicas mas como condição da sua perpetuação.
- iii) Acreditar que *uma etiqueta étnica* equivale a um modo de vida e a um grupo de pessoas.

É precisamente na análise da relação problemática entre estes três elementos que deve assentar o trabalho do etnólogo. Ou seja, passar do estudo das categorizações para o estudo das propriedades dos processos sociais (Poutignat; Streiff-Fenart, 2008: 65-70).

É certo, contudo, que as identidades étnicas mobilizadas quando referidas a uma alteridade e à etnicidade implicam a organização de grupos dicotómicos: Nós e Eles. Segundo Frederick Barth (2008:166-176), “as identidades étnicas concebem-se na fronteira do Nós em contacto, ou em confronto, ou como contraste, com os Eles”. Na realidade, seriam estas fronteiras étnicas, e não o conteúdo cultural interno, que definem os grupos étnicos e permitem dar conta da sua persistência. A existência das fronteiras étnicas é independente das mudanças que afectam os marcadores/traços aos quais se agarram. O trabalho do investigador assenta, então, na análise das condições de estabelecimento, manutenção, transformação das fronteiras entre os grupos, as quais

necessitam da organização das trocas entre os grupos e a implementação de uma série de prescrições e proscricções que regulamentam as interações.

Assim, de acordo com Frederick Barth (2008: 166-176):

i) as fronteiras étnicas não são barreiras oclusivas, sendo mais ou menos movediças, fluidas e permeáveis.

ii) A manutenção das fronteiras entre grupos étnicos não depende da permanência das suas culturas, ou seja, um grupo étnico pode modificar e mudar a sua cultura sem perder a sua identidade. Barth aconselha dissociar o estudo da mudança étnica (medida no grau de solidariedade entre os membros do grupo) da mudança das práticas culturais. A mudança de religião é precisamente um meio de reforçar a solidariedade interna do grupo e a diferenciação externa com outros grupos. A força de uma fronteira pode permanecer constante ao longo do tempo apesar de e mesmo por via das mudanças culturais internas ou das mudanças sobre a natureza da própria fronteira.

iii) As fronteiras étnicas são produtos e reproduzidas pelos atores no decurso das suas interações sociais. A cooperação dos membros pela manutenção das fronteiras é uma condição necessária à etnicidade. A manutenção das fronteiras assenta no reconhecimento e validação das distinções étnicas nas interações sociais. A pressão exercida no interior de um grupo para constranger os seus membros em manter activamente a fronteira é máxima em situações onde a violência e a insegurança dominam as relações interétnicas.

iv) As fronteiras étnicas são manipuláveis pelos atores. Estendem-se ou retraem-se em função da escala de inclusão em que se situam e a pertinência, local e contextualmente, de estabelecer uma distinção entre Nós e Eles. As fronteiras étnicas têm, necessariamente, duas faces e o significado que lhes conferem os atores é, raramente, o mesmo consoante o lugar em que se encontram. Também é frequente que a tolerância face aos membros cooptados pelos casamentos mistos seja acompanhada por um aumento das restrições no interior do grupo. A permeabilidade das fronteiras étnicas torna sempre possíveis os processos individuais ou colectivos de assimilação e de mudança de identidade étnica (p. 166-176).

Resumindo, e de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (2008:134-136), o debate actual sobre a etnicidade assenta em alguns aspectos consensuais entre vários autores e investigadores. Assim,

- i) o carácter *relacional* mais do que essencial das identidades étnicas (o Nós constrói-se por oposição ao Eles), fundamental nas teorias interaccionistas e na abordagem do conflito étnico em que a etnicidade não surge em situação de isolamento mas intensifica-se nas interacções inerentes ao mundo moderno e ao universo urbano. Assim, não são tanto as diferenças culturais que são fonte da etnicidade mas antes a comunicação intercultural que permite traçar fronteiras entre grupos por via dos símbolos compreensíveis tanto pelos *dentro do grupo* como pelos *fora do grupo*;
- ii) o carácter *dinâmico* mais do que estático da etnicidade, ou seja como uma forma de organização ou divisão do mundo social cuja importância pode variar consoante as épocas e as situações, cujo conteúdo e significação são susceptíveis de mudança e de redefinições.

Assim, conciliando estes dois aspectos e segundo a teoria das fronteiras de Frederik Barth, “a etnicidade é um feixe de interacções movediças mais do que uma componente nuclear da organização social” (p.136).

Contudo, para além destes pontos em comuns, divergem noutros aspectos, a saber: a etnicidade enquanto:

a) *Fenómeno político - processo simbólico*. Teorias que explicam a etnicidade enquanto relações de classe, de estatuto e de poder e as que a explicam enquanto construção simbólica de distinção cultural. Em ambas, a etnicidade é vista como uma construção social de pertença, determinada situacionalmente e manipulada pelos atores. Mas alguns autores tentaram ultrapassar esta oposição através de um modelo dialéctico que analisa os aspectos simbólicos e instrumentais da etnicidade, conciliando os aspectos culturais e os interesses políticos subjacentes à manutenção dos grupos étnicos.

b) *Substancial - situacional/circunstancial*. Parte da distinção analítica entre a organização das relações étnicas e o conjunto de modos de vida e de costumes partilhados pela população. O que releva da etnicidade não são tanto as diferenças culturais mas sobretudo as condições nas quais certas diferenças culturais são utilizadas

como símbolo de diferenciação entre os dentro do grupo e os fora do grupo. A etnicidade implica um processo de selecção de traços culturais cujos atores se apropriam para fazer deles critérios de atribuição ou de identificação a um grupo étnico. Mas são precisamente as coisas que podem parecer menos importantes que frequentemente estão na base da diferenciação dos grupos. É na identificação de certos traços culturais como marca distintiva de um grupo que reside o trabalho de manutenção das fronteiras sobre a qual assenta a organização dos grupos étnicos. Se para uns é a fronteira étnica que define o grupo e não tanto o material cultural que o enforma, para outros existe interdependência entre o conteúdo cultural e a definição das fronteiras, estabelecendo-se, alterando-se e legitimando-se mutuamente.

c) *Constrangimentos - escolha*, trata do grau de liberdade que se atribui aos atores na determinação dos seus papéis e estatutos étnicos. Uns autores defendem lógicas de dominação que constroem os indivíduos a assumirem uma identidade imposta quer queiram ou não. Outros colocam ênfase no aspecto opcional das identidades étnicas. Para os interaccionistas, cada sociedade contém em si tanto o conhecimento dos usos étnicos como das possibilidades da sua manipulação pelos seus membros, fazendo com que cada um os possa explorar com mais ou menos sucesso em função dos constrangimentos objectivos que pesam sobre ele e da sua atitude pessoal na interpretação do personagem que representa ou que quer impor na interacção com o Outro. Existem duas dimensões a ter em conta na articulação entre os constrangimentos e as escolhas. Por um lado, a dimensão estrutural, que remete para as relações intergrupos, incluindo os estatutos político e económico, a proporção numérica e a distribuição face ao acesso aos recursos, determinando a etnicidade como uma variável organizadora das relações sociais e, portanto, o grau de constrangimento que recai nas escolhas individuais dos atores. Por outro lado, a dimensão cognitiva, que reenvia para a compreensão dos sinais e símbolos culturais por parte dos atores, permitindo-lhes atribuir identidades ou desempenhar papéis étnicos. Quando o constrangimento no quadro estrutural é fraco, os indivíduos podem esconder, negociar ou assumir as suas identidades étnicas, consoante a pertinência que a situação lhes traz. Quando o constrangimento é forte, os estatutos e os papéis étnicos não oferecem opção.

d) *Perenidade - contingencialidade*. Por um lado, temos uma visão instrumentalista, em que as reivindicações da identidade étnica implicam interesses subjacentes. Quando não conferem vantagens no acesso ao poder ou a recursos materiais, as fronteiras étnicas

enfraquecem e as identidades étnicas tendem a desaparecer. Sendo a etnicidade uma função da desigual distribuição dos recursos entre os grupos, as suas manifestações são chamadas a desaparecer com uma organização mais igualitária. Assim, a emergência, a manutenção ou o desaparecimento de grupos étnicos dependem das políticas sociais implementadas para lutar contra a marginalidade e a distribuição dos recursos. Por outro lado, outros consideram que a etnicidade é uma constante do comportamento humano e sustentam que a fixação a um grupo étnico e o etnocentrismo são incorporados ao Si. Assim, a etnicidade é indissociável de outras formas de identidade, tais como o parentesco enquanto relação natural entre os indivíduos, o clã enquanto relação natural entre o indivíduo e o grupo, a etnicidade enquanto relação natural entre grupos entre si. Contudo, outros ainda, defendem que a etnicidade é, simultaneamente, perene e contingente: perene, porque representa um dado subjacente, sempre susceptível de ser activado e mobilizado; contingente, porque as condições e as formas da sua emergência são historicamente determinadas (Poutignat e Streiff-Fenart, 2008:136-153).

Avança-se, em síntese, com uma definição “mínima”, atribuída a Frederik Barth: “a etnicidade é uma forma de organização social, assente numa atribuição categorial que classifica as pessoas em função da sua suposta origem e que é validada na interacção social pela implementação de sinais culturais socialmente diferenciadores” (Poutignat e Streiff-Fenart, 2008:154).

Nos estudos sobre a etnicidade, estão subjacentes algumas tensões:

- i) a forma como os actores se identificam e são identificados pelos outros (o poder de nomear, a dialéctica entre o exógeno e o endógeno, os indícios informadores e os critérios definidores). “Existe uma relação dialéctica entre definições exógenas e endógenas de pertença étnica que faz da etnicidade um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição” (Poutignat & Streiff-Fenart, 2008:155).
- ii) as fronteiras servem para dicotomizar o Nós e os Eles (as fronteiras não são barreiras nem são estáveis, a sua manutenção não dependem da permanência das culturas, são produzidas e reproduzidas pelos atores no decursos das interacções sociais e são manipuláveis pelos atores);

- iii) a fixação de símbolos identitários que fundamentam a crença na origem comum (a etnicidade como parentesco fictício, as lembranças e os mitos como fixação de símbolos identitários);
- iv) o processo pelo qual os traços étnicos são realçados na interação social (as estratégias e as vantagens, no processo de etiquetagem de estereótipos, são ditadas pelas circunstâncias e contextos das interações sociais).

Em Portugal, Fernando Luís Machado (2002) concebeu um modelo de análise sociológica da etnicidade definido “por contrastes e por continuidades decorrentes das várias dimensões sociais e culturais que caracterizam a inserção das minorias nas sociedades de acolhimento” (p.13). De todos os migrantes que Portugal acolhe, os ciganos serão diferentes de todos pela sua presença secular em Portugal e pelas características sociais e culturais que apresentam, classificados por serem “portugueses diferenciados étnica e racialmente”, à semelhança dos indianos, dos timorenses e dos luso-africanos (p.16). No seu modelo, “o cruzamento dos dois eixos – o social e o cultural – estabelece um sistema de coordenadas, a partir do qual se pode localizar cada minoria no espaço da etnicidade, num momento determinado. O ‘social’ e o ‘cultural’ condicionam-se reciprocamente e nenhum deles aparece, à partida, como mais importante ou determinante do que o outro” (p.33-34). Assim, ao analisar as relações entre minorias e a sociedade de acolhimento, uma abordagem multidimensional será necessário, evitando-se a aplicação de conceitos globalizantes e unilineares (p.35).

De acordo com o modelo de análise da etnicidade deste autor, quanto maiores forem os contrastes menor será a integração social e quanto maiores forem as continuidades maior será integração social, de onde conclui que as comunidades ciganas se situam no eixo de *eticidade forte*, uma vez que concentram as múltiplas dimensões de contraste social e cultural.

Dimensões sociais	Contrastes	Continuidades
Composição de classe	Percentagem elevada de operários Classes médias reduzidas. Pobreza. Subclasse	Peso maioritário de classes médias Mobilidade social
Localização residencial	Concentração espacial. Bairro étnicos	Dispersão residencial.
Estrutura etária e sexual	Percentagens elevadas de crianças, jovens e adultos jovens.	Estrutura etária e sexual idêntica à população envolvente.

	Altas taxas de masculinidade.	
Dimensões culturais	Contrastes	Continuidades
Sociabilidade e padrões matrimoniais	Predominantemente intra-étnica. Interacções fracas com a população envolvente. Endogamia	Inter e intra étnica. Interacções fortes com a população envolvente. Exogamia e miscigenação.
Língua	Língua diferente	Mesma língua
Religião	Religião diferente	Mesma religião

Fonte: Machado, 2002:36.

Este autor procurou enfatizar o facto de, como acontece com todos os tipos de identidades colectivas, as identidades étnicas serem mutáveis e não definitivas, abertas e não fechadas, são portanto socialmente construídas. Se, por ventura, possuem algum grau de cristalização e de reprodutibilidade, “sem o qual não chegariam a ter significado na vida social, as identidades étnicas podem também alterar-se rapidamente se mudarem as circunstâncias que favoreceram a sua emergência” (Machado, 2002:32).

Aqui, uma mudança rápida parece-me, no que às comunidades ciganas diz respeito, não ser inferior a três ou quatro gerações, como é o caso das mudanças ocorridas e analisadas no presente trabalho, desde o 25 de Abril de 1974.

Ainda a propósito da etnicidade cigana, Judith Durst (2010:27) afirma que esta deveria ser encarada não tanto como uma variável similar à cultura mas mais como uma variável relacional, que não é apenas a soma de outros factores (status social e práticas culturais), mas que é ao mesmo tempo impregnada do contexto social que determina o lugar do grupo étnico analisado dentro da rede das relações interétnicas da sociedade envolvente. Esta autora explica que um grupo étnico pode ser encarado como uma “comunidade de práticas”, isto é, uma comunidade que muda com a alteração da conjuntura económica e cujos membros partilham inspirações, expectativas, formas de pensamento e de práticas sociais. Assim, a ciganidade não será tanto uma característica inata (visão essencialista) que determina o comportamento mas antes algo que está plasmado no e enforma o contexto das relações interétnicas. A etnicidade não seria mais do que um aspecto da relação social entre atores que se consideram culturalmente distintos dos membros de outro grupo com quem tem uma interacção regular. *“With some exaggeration we might say that the category of the Gypsy is itself a mere empty category which only acquires any sort of meaning through contact with non-Gypsy. If we can clearly see the character of this relationship, it becomes far easier to understand*

*the differential reproductive practices of (some groups) of Gypsies from non-Gypsies than if we simply try to identify the 'distinctive cultural trait' which could explain the differences in the demographic behavior of Gypsies and non-Gypsies" (Durst, 2010:19).*⁶⁰

Por sua vez, Michael Stewart (2010:7) considera que o mundo cigano não pode ser compreendido se não se reconhecer a centralidade dos processos sociais pelos quais os significados são construídos, desafiados, transformados e transmitidos entre os atores sociais.

De acordo com António Carmona Fernández (2005), cigano e professor do ensino secundário, “a identidade cultural de uma colectividade humana não é um conceito fixo, nem estático, nem eterno. Feita de espaço e tempo, a identidade se forja ao longo da história: é dinâmica, aberta e vivente. (...) As múltiplas pertenças reais devem ser-nos reconhecidas, incluindo as numerosas pertenças optativas que podem ser ou não assumidas. (...) A identidade é uma experiência vivida, é um processo aberto pelo qual um grupo se reconhece como “nós” (p.20).

Assim, o conceito de “identidade complexa” (Casa-Nova, 2008:570) parece ser semelhante ao que designei por “identidade [e pertença] múltipla” e que outros chamaram de “identidade híbrida ou múltipla” (Lalueza e Crespo, 2001), de “múltiplas pertenças” (Fernández, 2005:20), de “múltiplas identidades” (Magano, 2008:4) para dizer a mesma coisa⁶¹ que uma identidade, sendo dinâmica, vai-se construindo de forma dialéctica com os contextos e os outros, e que, ainda que fruto de múltiplas trocas, empréstimos e pertenças influenciando-se mutuamente, continua sendo una, na sua complexidade, na acepção de Morin (2002) que afirma que “a complexidade é a ligação entre a unidade e a multiplicidade” (p.42-43), e que a unidade existe na textura dos diferentes elementos que constituem o todo⁶². Torna-se, pois, “pertinente conceber uma

⁶⁰ Optou-se por não traduzir do inglês apenas por ser uma língua que a investigadora não domina tão bem como o francês ou o castelhano.

⁶¹ Ainda que *identidade complexa* e *identidade múltipla* possam ter várias interpretações se forem encaradas na perspectiva psicologizante. Efectivamente, identidade múltipla pode sugerir esquizofrenia, se não for devidamente manejada. Contudo, encaram-se estas duas palavras equivalentes naquilo que se pretende transmitir: *múltiplas pertenças sociais manejadas e articuladas de forma una*, logo não adoptando uma perspectiva patológica.

⁶² “*Complexus* significa o que é tecido em conjunto; com efeito, existe complexidade desde que sejam inseparáveis os elementos diferentes constituindo um todo (como o económico, o político, o sociológico, o psicológico, o afectivo, o mitológico) e desde que exista tecido interdependente, interactivo e inter-retroactivo entre o objecto de conhecimento e os seus contextos, as partes e o todo, o todo e as partes, as

unidade que assegure e favoreça a diversidade, uma diversidade que se inscreva numa unidade. O duplo fenómeno da unidade e da diversidade das culturas é crucial. A cultura mantém a identidade humana no que ela tem de específico; as culturas mantêm as identidades sociais no que elas têm de específico” (Morin, 2002: 61).

Se considerarmos a nossa identidade como sendo algo que percebemos de maneira unificada e não fragmentada, descobrimos que é híbrida, produto da convergência de diversas pertenças, de uma avaliação da realidade sob distintos prismas culturais. A identidade híbrida não é apenas uma construção individual, é também uma estratégia de integração colectiva; contudo, a via cigana de integração⁶³ necessitaria da colaboração da sociedade não cigana através de dois aspectos: a não imposição da sua forma de vida e o não fechamento de portas à convivência. Consistiria na reivindicação firme da tradição enquanto base de uma concepção moderna do povo cigano. Uma identidade que seria como uma espécie de dupla nacionalidade que responda ao reconhecimento explícito da multiplicidade de identidades e supõe uma forma de equilíbrio entre os valores tradicionais do povo cigano e os valores modernos da cidadania europeia. Uma identidade assim não exclui outras pertenças similares, fruto de convivências próximas com outros ciganos. Pertenças que, por sua vez, não devem negar nem depreciar a *ciganidade* (Laluzza & Crespo, 2001), ou seja a etnicidade cigana, a cidadania cigana⁶⁴.

Sobre as múltiplas pertenças sociais dos indivíduos, Fernando Luís Machado (2002:18) afirma que “a determinação múltipla e completa das identidades” assemelha-se a ‘cruzamentos de círculos sociais’”, sendo que quanto maior for o número de círculos de pertença de cada indivíduo “mais improvável será que outras pessoas apresentem a

partes entre elas” (Morin, 2002: 42-43), em que “não apenas a parte está no todo; o todo está no interior da parte que está no interior do todo!” (Morin, 2008:128). No caso da perspectiva cigana, estaríamos numa lógica de “indivíduo projectado”.

⁶³ François Dubet (2010: 237-246) descreve o “indivíduo encaixado” numa lógica de integração social (visão de um sistema de vitimização, em que o indivíduo cristaliza a sociedade) e o “indivíduo projectado” (visão do empenhamento do actor social, em que o indivíduo constrói a sociedade) numa lógica de coesão social, atribuindo uma diferença de paradigma.

⁶⁴ ou ainda a “*cigadania*” como arriscou o ACIDI (ver site www.Ciga-nos.pt). Fernando Luís Machado (2002:27) alerta-nos também para o facto de existirem, no panorama europeu, dois modelos políticos “uma ‘Europa dos cidadãos’, segundo a tradição nacional francesa e uma ‘Europa das minorias’ segundo a tradição nacional inglesa (Machado, 2002:27), sendo que, parece-me, Portugal ter assumido uma afiliação ao modelo político francês, de não reconhecimento das suas minorias nacionais, contrariamente à vizinha Espanha que reconhece todas as suas minorias, incluindo a cigana, conferindo-lhe simultaneamente cidadania nacional.

mesma combinação de grupos, de modo que a individualidade será tanto mais marcada quanto maior for o número dessas pertenças.”

A propósito de fronteira e hibridez cultural, Judith Okely (2010) afirma que os ciganos são um estudo de caso pela confluência destes dois conceitos. Os ciganos têm mudado desde sempre ao longo dos tempos. São exemplo de uma cultura cujos aspectos distintos são reconhecíveis nas zonas de fronteira e um exemplo de contínua construção de sentido de modo a enfrentar os sistemas dos poderes políticos e económicos dos meio circundantes. A cultura é uma forma complexa e pioneira de busca de estratégias criativas, construindo a sua coerência interna em oposição e, simultaneamente, com as outras culturas dominantes, no mesmo espaço geográfico e político, criando o seu espaço cultural semiautónomo. Segundo Judith Okely, os ciganos são “bricoleurs” culturais, que seleccionam e invertem aspectos e significados dos sistemas envolventes através da e atribuindo-lhes a sua própria interpretação.

“Gypsies have for centuries provided a pioneering example of cultural coherence with continuing insider appropriations and constructions. These are the redefined on their own terms. Such reconfigurations at the same time have been dismissed as mere hybrid or passive imitation. Gypsies have continuously created and recreated their cultural autonomy with notions of authenticity in the midst of other's space and cultures. Gypsy culture is created through contact, sometimes conflict and specific exchange. Gypsy culture is one emerging form ever-present and changing culture contact rather than a former isolate allegedly undermined by contact. There is a culture created from and through difference” (Okely, 2010:40-41).

A propósito do conceito de hibridação, Gunther Dietz (2003:266-267) avança com uma explicação:

“A imposição de fronteiras étnicas na interacção intergrupar objectivista determinadas práticas culturais ressignificando-as segundo a dicotomia do que é próprio versus o que é estranho. Como resultado desta etnificação das práticas culturais, estas constituem-se na cultura própria de um determinado grupo, qual tecido interrelacionado de práticas sobre as quais o grupo em

questão busca obter um ‘controlo cultural’. A identificação étnica com esta cultura própria, sua instrumentalização reivindicativa, pressupõe um ato de distanciamento face a essa cultura. Em consequência, os processos contemporâneos de etnogénese, de reafirmação étnica mediante reapropriação e reinvenção cultural, necessariamente geram “culturas híbridas” – culturas cujas práticas e representações têm sido profundamente transformadas tanto mediante a modificação e a resignação de relações intraculturais como pela incorporação de elementos extra culturais, logo etnicizados como próprios. A hibridação intercultural implica uma reordenação – não arbitrária, mas guiada por matrizes identitárias – dos factores endógenos e exógenos das culturas em contacto, uma combinação de diversidade, interconexão e inovação em contextos de relações globais entre centro e periferia.”.

Boaventura Sousa Santos (2000) também se refere a duas formas de viver nas fronteiras, vivendo os limites sem os sofrer. Assim, teremos, por um lado, i) a *navegação à vista* (cabotagem), em que, navega fora dos limites mas sem contacto físico, realizando incursões através doutras actividades (comércio e pesca, por exemplo), aumentando a autonomia, mas em que um passo a mais, muito além dos limites, pode se transformar num caos destrutivo; o trajecto é zigzagueante, para manter o equilíbrio instável, transformando os limites de maneira significativa (p.328). E, por outro lado, ii) a *hibridação*, em que a actuação sobre os próprios limites, destabilizando-os ao ponto de ir além deles em ter de os superar. Consiste em atrair os limites para um campo argumentativo em que nenhum deles, sem separado, possa definir exaustivamente. Esta incompletude torna os limites vulneráveis à ideia dos seus próprios limites e abertos à possibilidade de interpretação e combinação com outros limites (p.329). “A sociabilidade de fronteira será um meio de criatividade social capaz de resistir à arregimentação, à naturalização das rotinas e à homogeneização das diferenças” (Santos, 2000:350).

A propósito da interpenetração de alguns dos traços culturais em contacto com os grupos ciganos, Olga Magano (2006) diz-nos que na interacção entre duas culturas

observam-se duas fases: i) a *acomodação* que seria uma modificação externa para se adaptar às necessidades da coexistência na sociedade global, em que o grupo está incluído (adoptar novos hábitos, língua, alimentação, etc..) mas mantém a identificação sentimental com os valores da sua cultura; seria uma mudança de 1º nível (Watzlawick, 2010) ou conjuntural; ii) a *assimilação* seria a modificação que ocorre na vida interior do indivíduo, de tal modo que ele vem a adquirir os comportamentos e sentimentos do grupo, no seio do qual veio a viver; seria uma mudança de 2º nível (Watzlawick, 2010) ou estrutural; iii) quando várias culturas estão em contacto, é inevitável a *adaptação*, processo em que, pelo menos uma das culturas em contacto transforma um certo número de seus traços culturais, a fim de que os contactos se façam sem demasiada fricção.

Manuela Mendes (2005: 35-36) também considera que o grupo étnico cigano é possuidor de *identidades múltiplas*, ainda que a identidade étnica tenha um peso maior sobre as outras pertenças identitárias. A escolha da relevância de uma dimensão da identidade varia de situação para situação e as trajectórias de vida e as circunstâncias vão redefinindo as identificações socioculturais colectivas. Para esta autora, a pertença identitária obedece à coexistência de lógicas de integração e fechamento, de assimilação e conflitualidade. Será no espaço transaccional que as *fronteiras* étnicas são negociadas e renegociadas. Os grupos sociais ciganos podem evidenciar uma “pseudo assimilação” através de “táticas que consistem em utilizar para fins próprios os da ordem estabelecida” na sociedade onde estão inseridos, consubstanciando o que designo por “aciganar” elementos da cultura onde estão inseridos.

Sobre formas e graus diversificados de assimilação e aculturação, no estudo de Olga Magano (2004:70), os dados recolhidos indiciam e sugerem “uma paulatina integração social, uma adequação à sociedade dominante, através de diversas formas de aculturação, mas preservando os aspectos culturais mais específicos da cultura, permitindo a sua sobrevivência.” Esta afirmação vai ao encontro da ideia de uma *pseudo assimilação* assim como uma *pseudo aculturação*, uma vez que o grupo conserva as suas especificidades culturais. A aculturação produziria algumas consequências não previsíveis. Do que se mantém e do que se acultura, resultaria um novo tipo social, afastando-se do tradicional mas também não identificado com o modelo dominante (Magano, 2007a:11). Neste caso, estaríamos perante uma mudança estrutural, de 2º nível (Watzlawick, 2010)?

Para Fernando Luís Machado (2002:65-66;71) “exclusão” designa o estar à margem do conjunto de direitos e deveres associado à participação regular na vida social e “integração” significa a titularidade formal do estatuto de cidadão e uma efectiva capacidade de o exercer concorrentemente”. Ora, ao que parece ser comumente consensual no que às comunidades ciganas diz respeito, a integração destas tende a ser menor apesar das continuidades culturais (fruto de processos inevitáveis de aculturação), uma vez que o padrão de condições socioeconómicas prevalecente deixa muito dos seus membros em situação de pobreza ou vulnerabilidade à pobreza. Na falta de recursos (qualificações escolares e profissionais, estabilidade no mercado de trabalho, rendimentos) e também no não envolvimento em relações sociais alargadas com a população envolvente. Configuram, portanto, situações de exclusão social, as quais, por mais que se reforcem as continuidades culturais (processos de aculturação), só são reversíveis pelo acesso ao capital cultural incorporado, o qual pode também contribuir a sua conservação, passando pelo reforço da própria sociabilidade autocentrada, mas também pode favorecer a redução a médio prazo desse autofechamento. No caso das comunidades ciganas, este autor afirma que se debatem com um duplo contraste, podendo entrar num processo de integração se se reduzirem os contrastes sociais através do acesso a recursos escolares ou profissionais em vez de reduzir os contrastes culturais, isto é mantendo as suas manifestações culturais e identidade étnico-cultural. Da mesma opinião são os entrevistados deste estudo, nomeadamente aqueles que detêm já algum capital cultural incorporado (títulos académicos e profissionais).

Ainda que os conceitos de “híbrido” ou de “miscigenação” possam ter leituras diversas (e algo depreciativas), considero-as reveladoras de uma identidade em processo inacabado de sucessivas reconfigurações, tornando-se num “terceiro instruído”, na concepção de Michel Serres (1993), ou de “terceira pessoa”, na de Ricardo Vieira (1999), designando a pessoa que se torna outra na sua complexa relação dialógica com o conhecimento e o saber que a vai transformando profunda e paulatinamente, dando origem à expressão de “quando eu é um outro” (*Quando je est un autre*, Kauffman, 2008b). Olga Magano, referindo-se aos grupos ciganos, também reforça a capacidade de mestiçagem enquanto “um produto das interacções não lineares entre muitas variáveis – de choques, intercâmbios, vaivéns contínuos e imprevistos entre elementos em

movimento - na construção de “identidades múltiplas e flutuantes”, originando novas reconfigurações identitárias a que chama “identidade mestiça” (Magano, 2006:8).

Alberto Garrido (1999:162), jornalista, sustenta que as comunidades ciganas sofrem um processo acumulativo e contínuo de mestiçagem. E a dirigente associativa cigana em Alicante, Alexandrina da Fonseca⁶⁵, vai mais longe quando afirma que o que caracteriza o século XXI é, com certeza, a mestiçagem: “Num mundo em que todas as culturas e sociedades se misturam, o cigano não pode ficar isolado, acorrentado a umas leis ancestrais que vão ao arrepio do avanço da sociedade. Deve dar-se conta que misturar-se não implica perder a identidade, pelo contrário fortalece a cultura donde vem, enriquecendo-a e engrandecendo-a. É verdade que se produziram algumas mudanças, mas são mais de imagem do que de comportamento e de pensamento” (Fonseca, 2005:80).

Aliando a ideia de “terceira pessoa” àquela que se situa entre fronteiras, entre duas formas de visão do mundo, Casa-Nova (2002:39, citando Stuart Hall) refere que “a terceira possibilidade é a possibilidade da ‘tradução’, que significa “transportar entre fronteiras”. Reforçando esta ideia, Matthias Finger (2005:20-21) afirma que “o pós-modernismo deu origem a uma nova pessoa caracterizada como um sistema aberto de identidades fluidas e fronteiras móveis, deixando de ser possível pensar em termos de oposição ou contradição, visto que se pode pensar uma coisa e o seu oposto ao mesmo tempo”. É nesta linha de ideias que defendi uma intervenção educativa que passasse pela junção e não pela separação, pela unidade na diversidade: “ser-se bi-cultural, ou melhor poliglota e poli-cultural, lidando com as múltiplas facetas que constituem a nossa identidade e que vão construindo a nossa personalidade e a dos Outros, permitindo continuar a ser cigano *e* também cidadão português” (Montenegro, 2003:188), isto é, que permita ser uma síntese identitária múltipla, plural e compósita.

É esta capacidade de ser humano conseguir sintetizar a diversidade numa única pessoa, por via de processos dialógicos de adaptação, de ajustamento e de reconfiguração que as pessoas e os colectivos ciganos vão construindo, que se pretende focar numa pesquisa mais aprofundada. E salienta-se a capacidade de aprendizagem colectiva, no sentido activo de adaptação porque, no grupo étnico cigano, “o indivíduo social e psicologicamente só existe através dos laços que o ligam aos outros, quer sejam

⁶⁵ Esta autora é tia de uma das entrevistadas (Tatiana).

membros do grupo familiar, quer sejam do seu grupo étnico” (Mendes, 2005:105), assim como se destaca o processo de consciencialização activa da sua etnicidade porque se torna “crucial para compreendermos as trajectórias, os modos de vida, as expectativas da comunidade [cigana], as suas permanências e mudanças culturais” (Casa-Nova, 2001: 69).

Assim, a identidade étnica, e os seus processos de construção e reconfigurações, assenta no pressuposto de que não é estática, nem imutável, nem impermeável, mas sujeita a constantes ajustamentos em interacção permanente com os contextos sócio históricos. Também José-Luís Lalueza e al. (2001:11) nos confirmam esta ideia de que as culturas não se podem entender como entidades isoladas, mas sempre em relação com suas culturas vizinhas. Num mundo em que os contactos culturais, a mobilidade e intercâmbios entre comunidades são a regra e não a excepção, a impermeabilidade dos limites culturais deve ser questionada. As comunidades ciganas podem utilizar como recursos novos elementos, novos discursos e estratégias, sem que isto signifique uma traição às suas tradições. Desde que garanta a sobrevivência como grupo, as comunidades ciganas podem, contudo, mudar incluindo aquelas características que são vistas como “chaves”, ainda que tenham criado “modos de vida e visões do mundo imunes às pressões violentas dos contextos pelos quais passaram, ao longo de vários séculos, pressões essas que oscilaram entre o genocídio e a assimilação forçada, entre a escravatura e a exclusão social, entre o nomadismo forçado e o degredo colonial, etc.” (Bastos e al, 2007:23). Estes autores consideram que, no âmbito desses fenómenos conflituosos, aconteceram processos de trocas e de empréstimos, os quais designo por processos de “*aciganar*” e “*apayonar*”. Este pressuposto não invalida que também considere que os grupos ciganos sejam portadores de uma cultura étnica autónoma⁶⁶, tanto afirmada por José-Luís Lalueza e al. (2001:10), “o povo cigano, sendo merecedor de respeito, detém uma certa autonomia e autogoverno”, como por Manuela Mendes (2005:103), explicando esta que o grupo étnico cigano “é portador de uma cultura específica e autónoma; ainda que não impermeável às interinfluências do exterior. Os seus modos de ser, pensar e actuar correspondem a uma forma particular de estar no mundo, de apreender o que se passa à sua volta, reinterpretando e organizando-se em

⁶⁶ “A noção de autonomia humana é complexa, uma vez que depende de condições culturais e sociais” (Morin, 2008:96), depende de uma educação, de uma linguagem, de uma sociedade, de um cérebro, dos nossos genes, e reciprocamente. “Ser sujeito é ser autónomo, sendo ao mesmo tempo dependente. É ser provisório, vacilante, inseguro” (Morin, 2008:96).

consonância com os seus próprios valores e interesses” que lhe têm permitido subsistir ao longo dos anos, apesar das proibições e perseguições sofridas, nomeadamente em Portugal.

A verdade é que existem pessoas ciganas que têm demonstrado capacidade para lidar com este processo de reconfiguração identitária múltipla e compósita, nomeadamente pessoas que foram alvo de um processo de escolarização e formação, que convivem com não ciganos há várias gerações, que exercem um trabalho assalariado, que contraíram matrimónio misto, etc.... Por exemplo, só no estudo realizado no concelho de Sintra, foram identificados 20 uniões mistas em 153 agregados familiares, ou seja 13%, entre os quais em 14 casais, as mulheres ciganas casaram com não ciganos⁶⁷. “Por razões contextuais uma ou outra destas famílias podem continuar a ser aceites como ciganas nas suas redes e outras não; ou, alguns dos seus descendentes podem considerar-se ciganos e outros não, consoante a orientação das suas identificações, quer as redes concordem ou não com a sua subjectividade identitária. Na geração seguinte, alguns destes filhos podem reentrar no espaço identitário cigano, através do casamento, eventualmente com a ajuda ou a pressão de avós, tios e primos” (Bastos e al., 2007: 108-109). Aliás, como defende e demonstra o Relatório do Desenvolvimento Humano (VV.AA, 2004), publicado pelas Nações Unidas, promover e desenvolver “*identidades múltiplas e complementares*, como cidadãos do mundo, de um estado e membros de um grupo cultural” é um dos desafios da globalização e da construção da democracia⁶⁸ em prol da liberdade cultural num mundo diversificado, “porque as pessoas não têm

⁶⁷ Lurdes Nicolau (2010:181), no seu estudo, também identificou uma significativa percentagem (32,3%) de **casamentos mistos** de 44 num total de 136 agregados identificados em Bragança, correspondendo a um total de 500 pessoas. Destes casais mistos, 61,4% as mulheres são ciganas contra apenas 38,6% de homens ciganos.

⁶⁸ Sem ir à raiz grega da palavra democracia, segue-se a definição sociológica apresentada por François Dubet (1997:265-267). A democracia seria a capacidade de combinar as lógicas da acção co-presentes numa formação social. Cada democracia pode ser formada pela articulação original de três grandes princípios: i) a democracia enquanto *contrato*, de direito e deveres dos cidadãos que partilham uma parcela de poder e constroem uma comunidade política – a república. Neste caso, a democracia define o que os membros de uma comunidade têm em comum, o que faz com que sejam cidadãos da mesma nação; ii) a democracia enquanto *sistema de representação* legal e pacífica de interesses opostos, reconhecidos e aceites, transformando as oposições em rivalidades legais por via de regras estabelecidas, permitindo oligarquias electivas – nem todos os nacionais votam e nem todos os interesses estão representados; iii) democracia em que os indivíduos beneficiam de direitos “naturais” que os protegem da onipotência do Estado, da Igreja e das Instituições, ou seja, enquanto *respeito pelos direitos do homem* e da pessoa contra os abusos do Estado, garantindo a liberdade de expressão e de associação, da consciência e das minorias. Resumindo: a *democracia do contrato* do cidadão define politicamente as ligações de solidariedade e de identidade. A *democracia representativa* constrói um mercado das rivalidades e das influências políticas. A *democracia dos direitos do indivíduo* define o espaço daquilo que é autónomo, respeitável, autêntico e sagrado em cada um, quer seja cidadão ou não, quer esteja representado ou não.

identidades únicas e fixas. Têm múltiplas identidades e lealdades que muitas vezes mudam” (p.100). O que significa que “para a maioria das sociedades, harmonizar múltiplas identidades não é coisa que aconteça de um dia para o outro, acabando por considerar como familiares diferenças que outrora eram consideradas ‘estranhas’. Os cientistas sociais chamam a isto uma mudança e esbatimento das fronteiras que separam o *nós* e *não nós* (p. 102).

Michel Wieviorka (2001:74-81), a propósito do conceito de cultura híbrida ou miscigenada, diz-nos que “a hibridez distingue-se da miscigenação pela sua falta de espessura histórica, enquanto a miscigenação mistura as culturas dotadas, cada uma, da sua história, de tradições, de referências mais ou menos ancoradas no passado, a hibridez combina culturas sem história nem memória”. A hibridez tanto pode caracterizar o dominante como o dominado, podendo mesmo apresentar-se como uma condição necessária à dominação. O futuro da miscigenação não se adivinha dada a sua dinâmica, a sua vitalidade e a sua fragilidade. A miscigenação autoriza a mudança e a transformação cultural, através dos processos individuais, ainda que estes se possam repetir o bastante para dar a impressão de um processo de grupo. A miscigenação não implica apenas a mistura de culturas. Quando duas culturas fortes se encontram pode dar lugar a um processo de influência recíproco de mudanças inovadoras não necessariamente empobrecedoras. É certo que a miscigenação desestabiliza os fenómenos culturais, tornando-os também itinerantes e a sua circulação ou a sua localização também surpreendentes. Formas culturais originais podem inventar-se sem suplantarem inteiramente as que tiveram na sua origem. Dando origem a pessoas que são uma coisa *e* outra ao mesmo tempo, tal como defendi em anterior trabalho (Montenegro, 2003). Assim, para Michel Wieviorka (2001:74-81):

“A miscigenação autoriza a produção e não apenas a reprodução ou a sobrevivência da diferença. A miscigenação convida-nos a observar o modo como as culturas se modificam. Incitam-nos a prestar a nossa atenção não tanto ao núcleo duro das identidades mas às suas fronteiras, onde tudo se mistura e tudo muda. Com a mudança, trata-se de estudar as interações, os encontros, as relações entre grupos mas também entre indivíduos que se transformam sob o efeito dessas relações. Com a miscigenação, através das trocas entre culturas, temos a exemplificação da unidade na diferença. No limite, a realidade da miscigenação remete-nos para intersubjectividades, onde a realidade da

diferença colectiva nos remete para uma linha difícil de franquear entre os de dentro e os de fora, entre eles e nós. Os que vivem na fronteira entre culturas não temem as outras culturas porque a combinação das culturas é a sua própria existência.”

2.2. Da ideia de fragilidade à ideia de escolha selectiva...

“Mesmo em contextos sociais marginalizados, desfavorecidos social e economicamente, é possível ter espaço para a tomada de opções sobre o projecto de vida de cada um, de forma autónoma, distanciada do grupo, que, por seu lado, interfere continuamente sobre as perspectivas de identificação com o grupo de pertença e de afirmação identitária adaptada, reconfigurada e reconstruída num processo contínuo” (Magano, 2010:152).

Pretende-se, com esta afirmação, realçar a possibilidade de escolha e de opção que cada um é convocado a fazer sobre o seu projecto/trajecto de vida, “brigando” com ou “manejaando” as forças atractivas do grupo de pertença. Essa capacidade de opção vai sendo burilada pelas experiências de vida pessoal, social e profissional, ou seja pelas várias instâncias de socialização da pessoa. Assim, de uma ideia de vulnerabilidade das comunidades ciganas, opta-se pela ideia da sua capacidade de escolha e de opção selectiva das várias atracções que se atravessam nos seus percursos de vida pessoal e colectiva.

Os estudos produzidos sobre as comunidades ciganas em Portugal⁶⁹ focam alguns dos lugares e contextos de desencontros que têm incomodado várias instituições do sistema

⁶⁹ Para além do levantamento feito por Maria José Casa Nova (2009: 17) que dá conta de 33 teses de mestrado concluídas entre 1990 e 2004, e de 3 teses de Doutoramento entre 2004 e 2008, ver os vários estudos da colecção “Olhares”, disponíveis na biblioteca on line do site “Ciga-nos” do ACIDI <http://www.ciga-nos.pt/Default.aspx?tabindex=8&tabid=15>. Posteriormente, tive acesso a mais três teses de Doutoramento: Manuela Mendes (2007), Olga Magano (2010) e Lurdes Nicolau (2011), sobre as comunidades ciganas em Portugal. Sei que existem mais três teses de doutoramento de Ana Brinca, de Carlos Jorge Sousa e Micol Brazzanenni, mas às quais não tive acesso. Acrescenta-se também os estudos de José Gabriel Pereira Bastos sobre os ciganos sintrenses e de Alexandra Castro sobre os mediadores municipais.

estatal Português, como as escolas, os hospitais, as prisões, a segurança social, a justiça, o mercado de trabalho, os bairros sociais e a religião. Da minha parte, gostaria de contribuir para a desocultação dos esforços de adaptação que as comunidades ciganas têm vindo a realizar, ideia também corroborada por Olga Magano (2010:151), reveladores de potencialidades mais do que de fragilidades.

“A vida comunitária, a economia marginal e de subsistência, viver o presente, a mobilidade, a variedade dialectal, a solidariedade, etc...elementos que fazem a força dos membros de uma cultura não apreensível que querem levar uma existência na convivialidade e na diversidade, fazem a sua fraqueza quando se encontram imersos numa sociedade que os quer assimilar e que apresenta características inversas: individualismo, capitalização, previsão, sedentarismo, uniformidade, competitividade, dependência, etc.” (Liégeois, 2007:98).

Para Jean-Pierre Liégeois (2007), as forças da cultura são, simultaneamente, as suas fragilidades, numa sociedade em processo de modernização acelerada, em que se vê confrontada com “regulamentos, dependência das prestações sociais, a intrusão das *masse média* e a imposição do trabalho social que os coloca sob tutela, o grupo vê violada a sua intimidade cultural” (p.98). Face a estas mudanças, cada vez mais “o território cigano está nele próprio e as fronteiras são psicológicas” (p.98), obrigando-o a reagir ao seu envolvimento. Mas o espírito de resistência cigano mantém-se: se não houvesse cultura, porquê esta luta constante para permanecer cigano e, simultaneamente, evoluir em direcção ao que pretende ser? Seria mais fácil integrar-se ou deixar assimilar-se. Se não houvesse identidade cigana, mais forte que as induzidas e utilizadas para os classificar e dispersar, porquê a similitude entre grupos e famílias e este forte sentimento de pertença a um conjunto mais vasto? (p.100).

A ideia de *fraqueza* da cultura sujeita a processos de *aculturação*⁷⁰, fruto de contactos com as comunidades de acolhimento⁷¹ - processos que caracterizaria antes por

⁷⁰ Sobre o grau e intensidade do processo de aculturação, esclarece o Dicionário de Etnologia e Antropologia: “Processos complexos de contacto cultural através dos quais as sociedades ou grupos sociais assimilam ou se vêem impostos traços ou conjuntos de traços provenientes de outras sociedades”. (Baré, in Bonte & Izard, 2008:1).

Ainda a propósito dos processos de aculturação, Bernardo Bernadi (2007:109-113), atribui à enculturação o processo de socialização primária que pode acompanhar ou sobrepor-se à aculturação. *Enculturação* diz respeito à dinâmica interna de uma cultura particular em relação aos seus membros e a *aculturação* refere-se às relações existentes entre as demais culturas e aos efeitos que derivam do seu contacto. Este autor assinala diferentes fenómenos fruto desses contactos: a *simbiose cultural*, que deriva da

dinâmicas de trocas e intercâmbios, isto é, processos de “*apayonar*” e de “*aciganar*” – não tem em conta a capacidade reinterpretção permanente que a Cultura manifesta, fruto de processos de socialização e não tanto de hereditariedade - tese também defendida por Casa Nova (2008) – que Liégeois, já em 1976, identificava.

“Não é a hereditariedade mas sim a socialização que permite ter uma atitude face aos diversos tipos de ciganos:

- o velho cigano perante as correntes de mudança não se sentia ameaçado e conservava os seus costumes;*
- o cigano intelectual, virado para o grupo, para as mudanças e que introduz inovações para melhor guardar as suas tradições;*
- o cigano aculturado que perdeu a quase totalidade dos seus valores fundamentais, isto é, aculturou-se pelo casamento, pelo trabalho, pela riqueza, não se reconhecendo no grupo de origem” (Liégeois, 1976:188).*

A esta classificação – velho cigano, cigano intelectual e cigano aculturado - acrescento a figura do jovem cigano, portador de mudança, ainda que não seja intelectual, pelo facto de conviver mais assiduamente com não ciganos, não se sentindo assimilado mas “aculturado QB”, não renegando as suas origens e os seus valores, reinterpretando-os

coexistência ou convivência de duas ou mais culturas e que exige um convívio não ocasional ou temporário; a *osmose cultural* que deriva dos contactos de vizinhança ou fronteiriços, como trocas comerciais ou alianças matrimoniais; a fusão cultural que origina um povo mestiço. Para este autor, cada cultura desloca-se e entra em contacto com outras formas de cultura da maneira mais inesperada, seja por via individual ou seja por via colectiva, e, uma vez que toda a cultura é dinâmica, a aculturação representa uma constante da cultura. Por isso, os contactos culturais causam as transformações no interior de uma cultura, tanto por vias informais como por vias formais, ocultas e patente, dando lugar a fenómenos de encontro e desencontro, de aceitação e de recusa. Nesse sentido, o factor tempo é fundamental, porque as transformações exigem tempo e medem-se no tempo.

⁷¹ Acolhimento remete-nos para uma noção positiva de hospitalidade, o que nem sempre acontece. A verdade é que os ciganos vivem como uns estrangeiros no seu próprio país. Podemos substituir pela expressão sociedade de inserção, ou sociedade maioritária, sendo que ambas nos reenviam para a noção de vulnerabilidade e de menoridade, reforçando a ideia de minoria étnica, não tanto por serem em número inferior mas porque não têm acesso às redes de poder. A este propósito ver Montenegro (2008), *Saber receber, saber acolher...Um contributo para um diálogo*, a propósito do Ano Europeu do Diálogo Europeu, in REDEITEA nº42, REAPN. Pp.34-35. A propósito deste sentimento de ser estrangeiro na sua própria terra, sentimento que muitos ciganos experienciam, António Carmona Fernández (2005: 27) sustenta que as sociedades pós-modernas puseram em marcha um poderoso gerador de estrangeiros “de dentro”. Agora todos nós somos estrangeiros para a empresa global que produz uma enorme oferta de estrangeiros nacionais. No nível inferior está o estrangeiro de sempre (mouro, negro, islâmico, ...). A seguir vem o estrangeiro recente (o espanhol em Euskadi, o sérvio na Croácia, o albanês na Macedónia) e, por fim, os estrangeiros de alta especialização (o doente, a mulher, o homossexual e todas as minorias: os ciganos, etc..).

(Liégeois, 1997:200). Nesse sentido, partilho com Maria José Casa-Nova, a ideia de reconfigurações identitárias que permitem a coexistência imbricada de identidades complexas.

Num estudo de Olga Magano (2010,2008:10) apesar de ter distinguindo “subculturas ciganas” mais ou menos tradicionalistas, mais ou menos permissivas (os urbanizados e os rurais) “no que toca a viver a cultura porque, no que toca o viver a Lei cigana, usos, costumes e valores, é rigorosamente igual em todas as subculturas” identificadas.

Albert Garrido (1999:39-40) também classifica os ciganos em três tipos de tendências comportamentais face à sua ciganidade:

- a tendência *ortodoxa*, maioritária e dominante que tem uma ideia do grupo muito forte e arreigada;
- a tendência *mista*, que vive numa permanente tensão entre abandonar a ortodoxia e soltar-se do que não considera essencial. Esta tendência é maioritária nos espaços em que a convivência entre ciganos e não ciganos é antiga, pacífica e sólida;
- a tendência *heterodoxa*, em que o preço individual a pagar por se ser heterodoxo é muito alto e a sua capacidade de modificar a imagem monolítica que o resto da sociedade tem dos ciganos é muito escassa. Esta tendência vive no receio permanente de colocar em perigo a própria existência dos ciganos. Esta última é uma tendência rara, sendo que a maioria prefere “agarrar-se” a velhos costumes do que adentrar-se em territórios inexplorados. O autor reconhece que não conhece ciganos que tenham posto em dúvida “elementos vitais da identidade cigana”.

Por sua vez, Paloma Gay e Blasco (1999:58), distinguiu, na sua relação com não ciganos, quatro grupos-tipo de ciganos:

- o primeiro e o menos numeroso, descrito como sendo a *elite*⁷² no interior da minoria cigana: jovens e mulheres com um nível de escolaridade elevado, de famílias social e/ou

⁷² José Gabriel Pereira Bastos (2011), antropólogo português, identificou seis critérios para classificar as pessoas ciganas nas diversas elites: 1) a nível interno, cultural, a «honra», de acordo com a Lei cigana; 2) depois, em certos meios, a liderança religiosa, de acordo com as hierarquias das Igrejas Ciganas; 3) usando critérios economicistas, a riqueza, expressa nas «festas»; 4) a liderança associativa tradicional; 5) a dignidade intelectual dos universitários e 6) a capacidade política dos que têm sido apoiados por ONG's e pelo ACIDI (os mediadores, etc.). (Fonte 5) Por outro lado, efectivamente, as próprias comunidades ciganas, falam das famílias com mais poder económico (associada a antigos negociantes de gado que

economicamente na sociedade dominante, que militam em associações ciganas, casados com não ciganos;

- também em número reduzido, o grupo dos que vivem ‘à maneira cigana’, conservando as tradições e formas de vida, desenvolvendo actividades tradicionais ciganas de forma rentável, tais como o flamenco, o comércio de antiguidades, etc..;

- o grupo mais numeroso que atravessa *um forte processo de mudança*, os que vivem em zonas marginalizadas, em bairros sociais em conjunto com os não ciganos, vivendo precariamente ou sobrevivendo dos subsídios sociais e cujas crianças frequentam a escola assiduamente;

- um grupo *desestruturado e marginal*, o segundo mais numeroso, que vive em áreas desfavorecidas e segregadas, vivendo ao dia-a-dia muito precariamente, fortemente dependente de subsídios, mantendo pequenos negócios ilícitos, encarado como uma população problemática e difícil pelos outros ciganos que os percebem como falhando no cumprimento das normas da lei cigana, com grau de instrução muito baixo, cujas crianças raramente vão à escola e que, embora sedentarizados, deslocam-se frequentemente.

Continuando na linha de caracterização/tipificação de graus de aculturação de indivíduos e grupos ciganos, a antropóloga Teresa San Roman (1997:204-208) afirma que a aculturação pode produzir graus distintos em que a cultura mantém-se com adaptações, selecções e empréstimos diferentes consoante outros factores de integração e da qualidade das relações sociais interétnicas, sendo que a permanência da identidade étnica e o nível de militância étnica estariam mais relacionadas com a *eficácia* da cultura herdada, que Maria José Casa-Nova designa por “segurança para acção”, e com as novas estratégias de intervenção política e social, ou seja, os impactos das políticas sociais. Conjugando alguns factores, a investigadora identifica sete grupos-tipos de ciganos na vizinha Espanha:

- Ciganos muito pobres que ocupam bairros de lata ou povoações isoladas e anacrónicas, cujo nível de aculturação é baixo e o interesse pela escola é mínimo.

ainda hoje detém poder financeiro para investir em lojas, em empregados, em determinado tipo de mercadoria, por exemplo).

- Pequenos vendedores de drogas, que vivem nos mesmos locais que o grupo anterior, cujas frequência e rendimento escolares é muito baixa e a manutenção da cultura e identidade étnica é a menor de todos os grupos-tipos.
- Ciganos pobres de bairros de lata, povoações, prédios e casas em bairros sociais, que raramente convivem com os dois grupos anteriores e vivem da venda ambulante legalizada. São mais constantes na escolaridade dos seus filhos e esperam mais da escola do que os dois grupos anteriores. Exibem uma identidade étnica robusta e estável, mantendo os traços culturais herdados.
- Ciganos ocupados em tarefas não assalariadas, tais como vendedores, equiparáveis às classes populares do país, vivendo em pequenas casas ou apartamentos, espontaneamente adquiridos. Mostram-se realmente interessados na escolarização dos seus filhos e mantêm-se fiéis à organização e cultura. Neste grupo nota-se, por vezes, uma certa tendência em passar-se por “*paítos*” (não ciganos) sem contudo renunciar nem à cultura nem à sua identidade no espaço intraétnico, transmitindo uma identidade étnica forte e militante.
- Ciganos cuja integração é antiga, com uma forte tendência de trabalho autónomo (pequenos negócios e comércio). Atribuem um grande valor à educação nas suas várias dimensões. A manutenção dos traços culturais é forte, na qual a sua ciganidade se mostra forte, ocultando-a apenas nalgumas ocasiões muito pontuais. Integram com frequência associações e as igrejas evangélicas.
- “Novos plenos integrados”: são ciganos que realizaram o seu processo de integração através da sua incorporação em postos de responsabilidade nas associações ou nas igrejas evangélicas. Vivem uma certa ambivalência nos seus papéis como líderes ciganos em estruturas não ciganas, originando conflitos com a tradição cultural herdada, em que a solidariedade do parentesco se opõe, por vezes, às obrigações inerentes ao desempenho dos seus cargos, cedendo de parte a parte para conseguir um certo equilíbrio. Têm um forte interesse pela educação dos seus filhos e uma certa tendência para individualização. A sua identidade étnica é a mais militante dos grupos anteriores, em que a manifestação da cultura se vê tanto a nível dos símbolos étnicos como nas formas organizativas e regras e valores associados, tais como a solidariedade parental e

translocal, estratégias alternadas, a mobilidade, a idade de entrada no matrimónio, o número de filhos e os valores associados.

- Ciganos dedicados ao tráfico de droga como vendedores directos e estáveis, ainda que sejam muito poucos os que chegam a este nível e, com frequência, estão associados a uma organização de venda que utiliza a sua rede de parentesco, reforçando traços culturais herdados.

Destes sete grupos-tipo, a investigadora refere que o mais numeroso se situa nos quatro primeiros tipos e que o sexto tipo é o mais reduzido de todos.

A ideia de aculturação pode denotar uma perspectiva depreciativa sobre a pessoa portadora de uma determinada cultura, a qual foi aculturada, no sentido de “adulterada”, “dominada”, “descafeinada” (Enguita, 1999). Aculturação também pode acontecer quando duas culturas distintas, ou parecidas, são absorvidas uma pela outra, equidistantemente, formando uma nova cultura diferente, onde essa nova cultura terá aspectos da cultura inicial e da cultura absorvida. Esta versão do fenómeno de aculturação é mais consentânea com o que designo por “*aciganar*” e “*apayonar*”, mostrando que pode nascer uma nova cultura miscigenada, desses movimentos centrífugo e centrípeto também designada de reconfiguração identitária por Maria José Casa-Nova, Manuela Mendes e Olga Magano.

Reforçando a ideia de escolha selectiva, José Luís Lalueza e al. (2001:10-11) afirmam que as comunidades e os grupos ciganos negoceiam as suas identidades em contextos de dominação, verificando-se que as mudanças respondem ao contexto particular em que vivem, seguindo uma evolução sinuosa, circunstancial e conjuntural, negociando “estrategicamente os seus elementos críticos de identidade, com os outros grupos com quem convivem e se relacionam, devendo-se pois, analisar essas mudanças como efeitos de legitimação e de *empowering*. Só analisando tais diferenças culturais, como fruto das relações de dominação a que os ciganos forem sendo sujeitos, é que podemos entender a sua dinâmica histórica e suas transformações”.

Em Manuela Mendes (2005:39-40) o conceito de assimilação enquanto processo que “implica a perda dos traços e elementos culturais específicos e consequente diluição do grupo étnico na formação social dominante” assemelha-se ao conceito depreciativo de aculturação; ao passo que o conceito de incorporação, enquanto processo de “adaptação

à formação social maioritária mediante a transformação selectiva de alguns dos traços culturais específicos, sendo uma das possíveis vias para alcançar um novo equilíbrio entre grupo maioritário e grupo minoritário, mantendo-se assim a sua identidade étnica”, revela uma concepção mais positiva e semelhante à ideia de apropriação activa dos empréstimos e das trocas culturais que defendo e à ideia de “segurança para a acção” (Casa Nova, 2008).

Pertinente é conhecer e saber, tal como Manuela Mendes, “situar os limites a partir dos quais desaparece a diferença ou seja a identidade étnica” ou o “núcleo central da etnicidade”.

Manuela Mendes (2005:40), retomando conceitos de Barth (2008), distingue *conteúdo étnico* como o “depositário cultural cigano, isto é, a trama que compõe a sua cultura” e a *identidade étnica* como uma concepção construída pelos membros do grupo e pelos outros grupos enquanto categoria de pessoas com uma identidade própria por oposição a outras categorias. A identidade étnica seria o “núcleo central da etnicidade” o qual não pode existir sem um determinado conteúdo étnico; no entanto, este pode ser reduzido a níveis simbólicos sem que aquela desapareça. Segundo esta autora, as transformações ocorrem no conteúdo étnico (cultura de superfície) e não tanto na identidade étnica (cultura profunda). Para Manuela Mendes, se a identidade étnica for posta em questão, pode-se entrar num processo de assimilação, de diluição, pode desembocar no seu desaparecimento enquanto grupo étnico. Contudo, convém não esquecer que mesmo a identidade étnica pressupõe a manifestação e âncora em conteúdos étnicos. Isto é, que existe uma relação complexa e dialógica⁷³ entre os conteúdos étnicos (cultura de superfície) e identidade étnica (cultura profunda).

É preciso, pois, realçar o esforço empreendido pelos grupos ciganos para se adaptarem criativamente aos contextos político, sociais e económico; desmontar a ideia comum de que são um povo “arcaico, monolítico, imutável”. Como refere o jornalista Albert Garrido (1999:63-65), “toda a sociedade adapta-se constantemente ao envolvimento e a outras sociedades para sobreviver; no caso dos ciganos não se tem apreciado este comportamento como sendo algo saudável e conveniente; considera-se que tem sido até agora insuficiente e convoca-se, com frequência, o mundo cigano a uma confusa

⁷³ Segundo Edgar Morin (2008:106-107) “o princípio dialógico permite-nos manter a dualidade no seio da unidade. Associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagónicos.”

cerimónia entre assimilação oficiada com roupagem de paternalismo. (...) As situações de marginalização indubitável que os ciganos têm sofrido durante décadas motivaram que a nossa cultura tenha sido mais espelho que janela, porque a marginalização bloqueia a evolução”.

Olga Magano (2007b) baseando-se noutros autores⁷⁴, identificou alguns dos aspectos da especificidade cultural cigana que atravessa os vários grupos “a ideia de uma origem e passado comum, uma língua própria, a força da família e sua estrutura, a valorização da tradição, da experiência e da idade como princípios estruturantes do *status*, o respeito e o culto que consagram aos seus mortos, a coesão e a diferenciação assumida face aos não ciganos, os casamentos endogâmicos, o valor da palavra dada, a ideia do presente, a protecção das crianças e a solidariedade”(p.7-8). Contudo, defende que o contacto com outros grupos e círculos sociais “pode afectar vigorosamente a sua visão do mundo, estilo de vida e interacção com as redes mais abrangentes e diversificadas”, fazendo com que o indivíduo possa fazer opções, “mesmo em culturas totalizantes ou muito hierarquizadas” (p. 9). Esta autora considera que serão os ciganos urbanizados os mais expostos às influências culturais e comportamentais da sociedade dominante, revelando um sistema de dupla referência justapondo os padrões ciganos e não ciganos, “reconhecendo a importância da escola, a necessidade de habitar numa casa, o desejo de terem estabilidade económica, e, devido às necessidades de consumo, submeterem-se lentamente a actividades assalariadas apesar de permanecerem ciganos *de alma e coração*” (p.10). Comportamentos que revelam poder existir formas distintas de ser cigano das tradicionais, “sendo possível conciliar aspectos da modernidade com alguns traços culturais ciganos” (p.12), e que os próprios designam de “evolução” natural para acompanhar os tempos (também mencionado pelos entrevistados).

Ainda que a intenção deste estudo seja contribuir para desvelar e revelar alguma das mudanças ocorridas nas práticas culturais percebidas pelas pessoas ciganas entrevistadas, não posso deixar de referir, apoiada em estudos anteriores de outros investigadores, aspectos da cultura e da lei cigana.

Na cultura e na sua organização social, política e económica (áreas abordadas por diversas investigações, nomeadamente em Portugal) é comumente reconhecido que as

⁷⁴ Baseando-se em Teresa san Román 1994, Olímpio Nunes 1996, Fraser 1997, Garrido 1999, alguns dos quais serão convocados mais adiante.

peessoas ciganas demonstram alguns saber-fazer reconhecidos como especificidades culturais:

- No exercício do comércio ambulante (intercaladas com actividades agrícolas sazonais, actividades económicas praticadas pela maior parte das comunidades ciganas em Portugal) os saber-fazer postos em acção na actividade comercial são: a argumentação, o regateio e algumas técnicas de marketing; a responsabilidade, a autonomia, a adaptabilidade, a capacidade de persuadir (Mendes (2005:124-125); uma produção discursiva persuasora, capaz de convencer o não cigano da qualidade do produto. “Não há ninguém que consiga vender mais do que os ciganos” (Casa-Nova, 2009:183).
- Na gestão dos conflitos internos sem apelar às leis do Estado recorrendo apenas a lei cigana - considerando a lei cigana a dois níveis: ao nível da lei dita, manifestada pelas pessoas e susceptível de se recolher informações e observações, isto é, ao nível da lei consciente e explicitada (ao nível formal); e ao nível da lei inconsciente e estrutural, aquela que é feita maquinalmente sem disso se ter consciência (ao nível informal) - é necessário possuir e demonstrar algumas competências de mediação, de negociação e de arbitragem.
- No relacionamento com as instituições formais da sociedade maioritária (os diversos serviços públicos: escolas, hospitais, tribunais, municípios, prisões, policia...) é preciso também manejar alguns saber-fazer de negociação, de mediação, de persistência e até de resistência⁷⁵.
- No desenvolvimento de estratégias⁷⁶ de sobrevivência às constantes perseguições, segregações, discriminações e pressões sociais a que foram sendo sujeitos, verificando que essas estratégias têm, simultaneamente, contribuído para que a sua

⁷⁵ A propósito de resistência, num extenso estudo sobre os Gitanos da Andaluzia, em 1992, Catarina Pasqualino (2008:272) também afirma que “os ciganos mostram inegáveis faculdades de adaptação que fazem deles uma comunidade acompanhando, sem sinais de desgaste, a evolução do mundo que os envolve. Se resistem à assimilação, no entanto não vivem fechados sobre eles próprios e nem ficam indiferentes aos valores paítois” no processo de resistência. Também Francisco Branco (2003:122) salienta a disposição dos ciganos “num desígnio de resistência cultural”.

⁷⁶ “A estratégia permite, a partir de uma decisão inicial, encarar um certo número de cenários para a acção, cenários que poderão ser modificados segundo as informações que vão chegando no decurso da acção e segundo os imprevistos que vão surgindo e perturbar a acção. A estratégia aproveita-se do acaso e aproveita os “erros” do Outro” (Morin, 2008:116). “É preciso inventar estratégias para sair da crise” (p.120). “A complexidade necessita de uma estratégia” (p. 121).

organização social se tenha adaptado e ajustado, gerando mudanças internas e reconfigurando a chamada lei cigana e os valores culturais, processo também designado por uma certa “cultura de resistência”, confirmada por Teresa San Roman (1997:245-46):

“Tem-se definido, em múltiplas ocasiões, a cultura como uma cultura de resistência face à rejeição e à pressão pela sua aniquilação ou a sua assimilação. A resistência parece-me ser uma resposta às alternativas escassas e precárias mais do que a implementação políticas de cada momento para submeter os ciganos às ausências de alternativas e que têm ido da perseguição à persuasão. As diversas configurações culturais que os ciganos apresentam em distintos momentos e lugares teriam como referente mais importante o seu carácter de resistência, como resposta às alternativas concretas, abertas e fechadas, de cada situação concreta, de maneira que a resistência seria maior ou se relaxaria em função, sobretudo, da amplitude e das características das alternativas possíveis. A cultura de resistência dos ciganos consiste em estratégias organizativas, práticas e ideológicas que se produzem adoptando distintas formas para adaptar-se às ofertas e proibições de cada contexto. As estratégias culturais básicas já estariam bem estabelecidas antes dos ciganos entrarem na Península [Ibérica], e que, desde que o fizeram até hoje, variam mais nos objectivos concretos, na forma de aplicá-las e nos conteúdos culturais do que no seu desenho cultural básico. [Contudo] não penso que a rejeição e a perseguição por si próprias gerem resistência, mas são pontos de apoio para a defesa de interesses que se protege com ofertas de recursos não desejados (laborais, espaciais, etc.) e com proibições (fecham-se portas, restringem e empobrecem alternativas). Por outro lado, geram rancor e um estado emocional e umas imagens adversas ao perseguidor. E, portanto, a perseguição e a rejeição impulsionam a implementação das estratégias culturais de resistência face à escassez e à precariedade das alternativas vitais, sociais e económicas, permitindo o seu desenvolvimento de forma mais eficaz pelo estado emocional e a ideologia que provocam.”

Maria José Casa Nova (2008), não negando que a lei cigana seja nuclear à cultura ao nível da sua cultura profunda, considera que algumas alterações podem ser feitas relativas a alguns aspectos, com a intenção de “a contornar sem a confrontar ou

afrontar”, através de práticas individuais. Contudo esta ideia é percebida de modos diversos, como se vê pelas explicitações de dois dos entrevistados:

“As mudanças [nas tradições] não deviam mudar a lei, pois uma coisa não tem nada a ver com a outra. Mas acaba, de certa forma, por fazê-lo. A cultura não muda mas vai deixando algumas leis de lado...” (Tatiana).

Considera que as tradições ciganas têm vindo a mudar, sinal do acompanhamento da evolução dos tempos. Mudanças que considera serem não estruturais, ou seja, que não põem em causa as tradições fundamentais. (Lourenço. Nota de campo 14)

A este propósito, tanto o trabalho da equipa de José Gabriel Pereira Bastos e al. (2007) sobre os portugueses ciganos sintenses, que nos revela algumas estratégias de “apayonar” e de “aciganar”, como a tese de Manuel Costa (2006:147), que defende uma certa “descaracterização” da cultura, transmitida por pessoas ciganas mais velhas - “A vida cigana hoje não tem nada a ver com o passado. Hoje os comportamentos já são outros, as maneiras de viver já são outras, já há muito do [que caracteriza] ser-se cigano que é diferente de antigamente”; “Olhe, nem eu sei se ainda há ciganos!” - indiciam que as pessoas ciganas têm consciência das mudanças que se estão a operar no seio da cultura e da lei cigana. Enquanto uns encaram essas mudanças como uma ameaça à cultura, outros consideram-nas como processos naturais e evolutivos, nomeadamente os entrevistados neste estudo.

Interessante também é a perspectiva de Paloma Gay e Blasco (1999:14) no seu estudo sobre um grupo de ciganos de Madrid, no que respeita à História. Parece que os ciganos estudados não procuram, no passado histórico ou mítico, uma explicação para a sua forma de ser e agir ciganos diferentes dos não ciganos. Situam-se sobretudo no antes (com uma conotação de atraso) e no agora (com conotação de modernidade) sendo que o antes remonta apenas à memória oral que os seus parentes conseguem lembrar, isto é, até aos bisavós (no máximo 4ª ou 5ª geração). A ciganidade revelar-se-ia mais nos actos e nas performances aqui e agora, ainda que enformada, impregnada e moldada por algum “peso” da tradição que advém do passado, dando corpo a práticas sociais e culturais configuradas pela memória expressa na Lei cigana (Casa-Nova, 2009: 203).

O peso da tradição e do passado pode ser traduzido de formas diversas, não sabendo bem quando tiveram origem: “São leis que estão assim feitas desde o início” (Branco,

2003:128), “Sempre agimos assim” (Boudon e Bourricaud, 2004:637). Segundo Raymond Boudon e François Bourricaud (2004), a tradição é um processo pelo qual se constitui uma experiência viva e adaptável, através de processos de inculcação e de interpretação, sendo que toda a tradição é susceptível de uma variedade de interpretações uma vez que esta detém a marca do seu intérprete. Assim, estes autores afirmam que face à concepção corrente da tradição enquanto processo reprodutivo, deve ser equacionada a concepção evolutiva da tradição, em que determinados aspectos serão selectiva e avaliativamente mantidos. Assim a tradição não é “um passado irreduzível à razão e à reflexão, mas um processo pelo qual se constitui uma experiência viva e adaptável”. As tradições evoluem, ainda que apareçam enquanto “*núcleo duro* de preferências e práticas estabilizadas”, cuja coerência não subtrai a tradição dos riscos de rompimento e de dissolução, de abertura e de enriquecimento. Por isso “toda a tradição, na medida em que implica uma relação de oposição ou de complementaridade, é complexa e compósita” (p.638).

No estudo de Paloma Gay e Blasco (1999) verifica-se alguma mudança que considero profunda na cultura, por via da penetração cada vez maior da Igreja Evangélica de Filadélfia, uma vez que altera o *habitus étnico* de relação com o território, com a regulação dos conflitos, na relação hierárquica de poder entre gerações, nalguns rituais de convivialidade, etc., mudanças que reconfiguram as performances culturais, contribuindo, simultaneamente, para o fortalecimento da identidade cigana, isto é para a “segurança para a acção” (Casa-Nova, 2009).

Esta ideia é também confirmada por um estudo realizado por Rui Llera Blanes (2007) sobre processos de evangelização no território Ibérico, (implementada nos anos 70 em Portugal – 1973 em Tortosendo e 1975 na Falagueira). “Nascidos e inseridos principalmente em ‘modos de vida urbanos’ e suburbanos, os espaços de culto da Igreja Evangélica de Filadélfia constituem elementos-chave na ‘ciganidade contemporânea’ e nas sociabilidades dela decorrentes tanto por aquilo que incorporam como por aquilo que produzem”, interligando “territorializações físicas de pertença, sociabilidades e projectos identitários.” (p.133). Nesse sentido, a influência do culto evangélico cigano, enquanto “comunidades de práticas capazes de produzir e reconfigurar significados e ideias” (p.138), veio reconfigurar novas sociabilidades e pertenças identitárias, produzindo novas “sociabilidades cristãs ciganas” (p.139), ocorridas nas últimas décadas, identificadas como sendo

“um período de grandes transformações na vida e na sociedade dos ciganos na Península Ibérica. O trabalho, a vida em família, a cultura, o espaço – muito, para não dizer tudo, mudou na vida os ciganos ao longo do XX, que passaram (na sua maioria) de viver em meios rurais, entre povoação e povoação, praticando uma economia ambulante e ocupando um lugar geográfico e culturalmente «lateral» à vida das aldeias e cidades ibéricas, a viver em zonas urbanas e suburbanas, lidando com novas perguntas e necessidades. Muitos reformularam o nomadismo e a venda ambulante, passando a coabitar em bairros sociais com várias comunidades migrantes e a trabalhar na venda informal, nas várias feiras e mercados que ciclicamente pontuam o calendário das principais aldeias, vilas e cidades. Neste contexto, também podemos aqui falar de crises de adequação de estilos de vida e formas de estar no mundo provocadas pela transição e consequente mudança para novas realidades” (Blanes, 2007:31).

Ruy Llera Blanes (2007) descreve a apropriação das práticas culturais na Igreja Evangélica de Filadélfia, uma igreja étnica majoritariamente cigana, reveladoras de uma incorporação das práticas sociais e culturais ciganas, processo que designo de *aciganar*, de trazer para dentro. Observa-se “uma dinâmica concreta resultante de ‘formas de fazer’ preferenciais dos ciganos – de que a prática musical é o exemplo mais ilustrativo, apesar da existência de outros elementos, como a divisão de género, as particularidades musicais, a própria composição humana da frequência assente em redes familiares alargadas. (...) Estas dinâmicas de contacto e de reconhecimento são demonstrativas da centralidade dos locais de culto na constituição e reprodução de sociabilidades entre ciganos” (p.164-165), em que as crianças ocupam o espaço como um recreio, os rapazes e raparigas intuem no mesmo espaço relacionamentos de namoro ou amizade, os homens e mulheres participam de modo comprometido nas actividades culturais, os anciãos buscam refúgio físico e espiritual. Todos quanto frequentam os locais de culto incorporam estas práticas e dinâmicas na sua vida quotidiana, procurando-os como espaço de reunião e convivência. Esta força/impacto da Igreja Evangélica na reconfiguração de hábitos culturais ciganos foi confirmada pelos entrevistados deste estudo, deixando entrever novas formas de sociabilidades e de gestão dos territórios aquando do surgimento de conflitos intraétnicos. É de equacionar a hipótese da Igreja Evangélica recuperar práticas das comunidades ciganas para as “domesticar” e

subverter, sendo os “traços ciganos” mais conservadores similares aos dos apregoados nos textos bíblicos, numa leitura quase literal e não adaptada aos dias de hoje.

Sobre a gestão de territórios, Alexandra Castro (2009:40) identificou três dinâmicas de mobilidade territorial:

- i) «Uma dinâmica que assenta no antagonismo criado entre o desejo de fixação das famílias (biográfico e selectivo) e a necessidade de fortes mobilidades associadas a razões familiares (proximidade de cemitérios, residência de familiares); administrativa (hospital perto da zona de residência de outros familiares, problemas com a cessação de prestações sociais, recusa de aceitação de requerimentos de prestações sociais, ...); económica (trabalhos sazonais na agricultura, procura de recursos...);
- ii) Uma segunda dinâmica devidas a situações de conflito intraétnico, que são reforçadas através de um “isolamento defensivo identitário” (Dévereux e Loeb, 1985), são uma forma de organização interna ao grupo, que acaba, às vezes, por prejudicá-los na relação com os não ciganos que não a compreendem, mas que implicam, contudo, deslocações prolongadas no tempo e no espaço. A emergência e a gestão dos conflitos (“contrários”) entre conhecidos ciganos ou mesmo entre familiares afectam o modo como o espaço é vivido pelos ciganos: podem reconfigurar as relações que até ali tinham tido com determinado território, dando origem a “terras proibidas” para uns, ou seja, a terra dos seus “contrários”.
- iii) Uma terceira dinâmica surge devida às pressões de que são alvo por ocuparem ilegalmente os espaços onde se encontram ou por necessidades associadas às dinâmicas urbanas (reconversão de antigas fábricas, construção de estradas,...).»

No presente estudo, pretende-se desocultar novas formas de gestão dos territórios por parte das comunidades ciganas, intuídas ao longo dos anos de contacto que tenho mantido com alguns grupos, nomeadamente devido aos impactos dos programas de realojamento social, à frequência da escolaridade obrigatória e à penetração da Igreja Evangélica.

Maria José Casa-Nova (2009) chegou à conclusão que, para além das práticas de socialização e educação familiares, o controlo, o poder e a pressão do grupo alargado exercido sobre os grupos restritos e sobre o indivíduo têm-se constituído como inibidor de mudanças culturais e da capacidade de acção dos indivíduos: “O controlo comunitário e grupal sobre o indivíduo é uma constante quotidiana, sendo exercida de múltiplas formas, desde a ameaça de activação do sistema próprio de justiça, à ameaça de exclusão, passando pela ridicularização e pela censura, funcionando como uma poderosa forma de regulação e preservação de comportamentos individuais concordantes com a lógica colectiva e de concretização de expectativas de vida” (p.185).

Assim, sendo “a cultura, pouco tolerante com ciganos que fizeram ou estão a fazer percursos alternativos à tradição cigana” (Magano, 2007:12), exerce esta pressão do grupo que contribui para uma certa “permanência cultural cigana”, contribuindo para enformar o conceito de “baixa permeabilidade à assimilação cultural” (Casa-Nova, 2009).

Contudo, ainda que verificando-se algumas mudanças culturais, não significa o desaparecimento de *elementos estruturantes do repertório cultural*⁷⁷ do grupo mas sim a sua transformação, contribuindo para a “redefinição do ser cigano” (Mendes, 2005: 171).

Saber como têm sido reconfigurados os valores e estilos de vida ciganos, demonstrando que a cultura, sendo dinâmica, não é estática nem imutável e que os grupos ciganos vêm revelando uma grande capacidade de mudança e adaptação aos contextos sociais, económicos e culturais, evidenciando alguma permeabilidade, é, por um lado, um dos desígnios deste estudo. E, por outro lado, saber se essa permeabilidade é apenas nas suas formas e nas suas fronteiras – naquilo que é cultura de superfície fruto de um contacto interactivo – ou se vai mexer no conteúdo daquilo que lhe é nuclear – na cultura profunda (por vezes, as alterações ocorridas na cultura de superfície têm efeitos de erosão na cultura profunda, como diz o ditado “água mole em pedra dura tanto dá até que fura”), será outro dos propósitos desta pesquisa.

⁷⁷ Designação equivalente a traços ou marcadores culturais pertencentes ao “núcleo duro” cultural que dão forma à cultura profunda e/ou ao conteúdo cultural.

Nesta ordem de ideias, deseja-se desenvolver dois conceitos, pejorativamente vividos por alguns ciganos entrevistados, porque utilizados também depreciativamente por não ciganos. Mas o meu intuito tem sido o de contribuir para desmontar estes conceitos, atribuindo-lhes uma carga positiva, manejando-os sob outra perspectiva, sob outro olhar. A saber:

1) O conceito de “*aciganar*” (tornar cigano) alguns elementos da cultura maioritária (ou de acolhimento ou de inserção), nomeadamente no que toca à gastronomia, à música, à dança, ao traje, uso dos espaços e dos tempos públicos e privados, etc.... revela alguma apropriação e reconfiguração elaborada pelos grupos ciganos, patenteando uma certa “permeabilização à assimilação”, mas recriando alguns elementos (movimento centrípeto); isto é, os grupos ciganos enquanto produtores de mudanças endógenas e não apenas como assimiladores passivos de elementos externos.

2) O conceito de “*apayonar*” (“*fazer como os senhores*”), alguns elementos da cultura, nomeadamente no que toca a costumes sobre os nascimentos, os casamentos, as celebrações religiosas e fúnebres, bem como na gestão dos conflitos, dos territórios e na vigilância sobre a mulher, na utilização dos espaços públicos, nos modos de trabalho assalariado (trabalho agrícolas, construção civil) e independente (no comércio), etc. anuncia algum manejo selectivo produzido por alguns grupos ciganos, indiciando alguma permeabilização aos contextos em que vivem (movimento centrífugo), isto é, os grupos ciganos enquanto permeáveis às mudanças exógenas, de forma activa e selectiva e não meramente consumista ou alienada.

Deseja-se reforçar, com estas duas palavras, o carácter voluntário, deliberado, consciente, selectivo, fruto da acção que as pessoas e os colectivos ciganos exercem sobre a sua produção identitária, em ambos os sentidos - para fora e para dentro das fluidas e porosas fronteiras étnicas - contribuindo para a recuperação e utilização positiva de *aciganar* e *apayonar*, enformando os conceitos de “empurrar e puxar fronteiras” (Capítulo seis).

É neste “fio da navalha” ou “nesta corda”, como refere Leandro na sua entrevista, ou seja, neste equilíbrio instável, nesta linha de *fronteira*, que parece residir “o segredo” da resistência e sobrevivência dos grupos ciganos. Não optando por nenhum dos lados – assimilação/aculturação ou marginalização/encapsulamento – os grupos ciganos têm-se

esforçado, ao longo do tempo, por “manter um frágil equilíbrio entre ambas as vias” ainda que gerador de instabilidade e de sentimentos contraditórios (Mendes, 2005: 173). Ideia também avançada por Maria José Casa-Nova (2002:30-32), em que a comunidade cigana revela “uma adaptação instrumental, no sentido de retirar da modernidade os benefícios possíveis para a manutenção de uma continuidade cultural no que concerne aos valores mais significativos para a comunidade, não se colocando nem dentro nem fora desta, mas antes na sua *fronteira*, um pé do lado de cá, um pé do lado de lá, jogando o jogo do estrategicamente possível”, confirmando uma construção identitária da ciganidade em permanente equilíbrio dinâmico.

Existe uma tensão entre manutenção e mudança cultural que os entrevistados designam antes por processos de adaptação para “acompanhar a evolução dos tempos”, também referido no estudo de Manuela Mendes (2008:251) e por Bernard Formoso (1986). Segundo Casa-Nova (2009: 204-205), a manutenção étnico-cultural far-se-á através da “baixa permeabilidade à assimilação”, do “*habitus* étnico simples”, da “segurança para a acção” (alicerçada no poder do grupo) e a “emotividade vigilante” que concorrem para a continuidade cultural intragrupo; enquanto conceitos como “*habitus* étnico composto”, “lugares de etnia”, “dialecticidade do poder”, “dominação subordinada e subordinação subordinante,” concorrem para explicar tanto a heterogeneidade intragrupal como a acção dos sujeitos enquanto atores sociais, contribuindo para a mudança/reconfiguração sociocultural dos grupos ciganos.

De acordo com Paloma Gay e Blasco (1999:128), é precisamente porque os ciganos se percebem como estando sob uma constante ameaça de assimilação ao mundo não cigano, que investem uma grande carga simbólica nos gestos quotidianos, providenciando assim uma estreita ligação entre a performance individual e grupal, entre o ser-se e agir-se ‘à maneira cigana’ e a ciganidade (processo que designo de “*aciganar*”). Têm consciência do facto da *fronteira* que os separa dos não ciganos ser permeável; que permanecer cigano é mais uma escolha, uma decisão tomada face à tentação das alternativas de ‘corrupção’ e de ‘degenerescência’. Contudo, negam que a Lei cigana – conjunto de regras e entendimentos através dos quais organizam a sua vida enquanto ciganos – possa alguma vez ser moldada de qualquer modo pelo modelo de vida e pensamentos não ciganos - constituindo-se num dos marcadores étnico-culturais e correspondendo, então, ao “núcleo duro” cultural. Esta convicção assenta na construção social de um modelo ideal de vida e de moralidade não cigana

completamente inversa à forma de vida e pensamento que dizem ser ciganos. Pois, o facto de o indivíduo ter uma pertença social estável faz com que considere os modelos da sua cultura como guias do seu comportamento e raramente tenta imitar os modelos de outras culturas mesmo que os conheça bem (Dubar, 1997:48).

2.3. A corrida da Lebre e da Tartaruga...

A vossa filosofia de vida é o quê? É acordar de manhã, ir trabalhar, vir do trabalho para casa e é todos os dias esta história. E trabalham em empenho de quê? Para ter uma casa, pagar a casa, ter um carro, pagar o carro, e andam 50 anos a sacrificar-se para pagar essas coisas. E a vida passa ao lado. Fazem logo planos para 50 anos. Isto a mim, mete-me muita confusão. Vocês vivem em função daqui a 50 anos e o cigano vive um dia de cada vez. Hoje tenho 20, vivo com os 20. Amanhã tenho 10, vivo com os 10. Não fazemos grandes planos. Mas isto está a mudar. Esta vossa maneira de ser e de estar na vida tentam-na transmitir a nós. E hoje em dia também já há muitos ciganos a pensar assim. (Leandro)

Utilizo a Fábula⁷⁸ de La Fontaine “A Lebre e a Tartaruga” com o propósito de nos levar a imaginar o seguinte cenário: suponhamos que a Lebre representa a sociedade maioritária, onde os grupos ciganos estão inseridos, e que a Tartaruga representa os grupos ciganos.

Pretende-se analisar os comportamentos da Tartaruga na sua corrida na e pela vida para chegar à meta, isto é “acompanhar a evolução dos tempos” (expressão referida pelos entrevistados). Contudo, esta parece não possuir os mesmos recursos, as mesmas condições de partida que a Lebre, a sociedade maioritária, pois carrega um fardo secular – simbolizada pela carapaça que representa não apenas a sua cultura secular como

⁷⁸ Para reforçar a ideia de sobrevivência e de adaptação, Dinis Abreu, Presidente da Associação Cigana de Leiria, utiliza uma imagem semelhante à da fábula “Le Chêne et le Roseau” de La Fontaine quando diz que “os ciganos são como as palmeiras: com o vento vergam até ao chão, mas depois passa o vento e levantam-se novamente”, assim como o Provérbio cigano que diz “*A erva curva-se ao vento e levanta-se de novo quando o vento passa*” (in Boletim Informativo nº81, ACIDI, Junho 2010, p 7) http://www.acidi.gov.pt/docs/2010/publicacoes/BI/81/100712_BI_ACIDI81br.pdf

também as vulnerabilidades e constrangimentos que lhe são atribuídos - que a leva a ser mais vagarosa, “atrasada ou arcaica”, na perspectiva de alguns e contestada por outros, nomeadamente pelos entrevistados: “As pessoas não dão a oportunidade para conhecerem as pessoas e as coisas dos ciganos. Pensam que nós ficámos atrasados no tempo” (Cláudio). Todavia, a dita “carapaça” também pode revelar uma inegável persistência, tenacidade e capacidade de adaptação às circunstâncias adversas para chegar à meta, evidenciando capacidades de manutenção de uma vigorosa identidade étnica, manifestando renovadas reconfigurações (ou evoluções, na óptica dos entrevistados) de formas de etnicidade cigana, apesar de e/ou por causa das condições adversas à sua própria existência.

Mas essas reconfigurações são apenas detectáveis numa temporalidade longa, o que nos obriga a olhar para as transformações sócio históricas, como recomenda António Carmona Fernández (2005:20), pois “um dos maiores problemas para compreender o transcorrer da cultura é analisar adequadamente os momentos históricos essenciais que enunciaram as mudanças quando estas se deram”.

Ao longo da história, como qualquer outra etnia, os grupos ciganos, confrontados com as suas mutações e variações, não sendo, pois, a-histórico (isto é, sem passado histórico), têm revelado proceder a adaptações aos contextos históricos, económicos, culturais e sociais, as quais podem ser lidas sob várias perspectivas.

A verdade é que as comunidades ciganas têm demonstrado saber manejar algumas competências ao conseguirem sobreviver, enquanto um povo com identidade étnica reconhecida transnacionalmente, às diversas perseguições das sociedades maioritárias por onde foram passando (cujo itinerário e história de perseguições já foram amplamente abordados⁷⁹). Pode dizer-se que a própria adesão maciça à Igreja Evangélica mostra uma certa modernização que vai no sentido de preservar os traços mais conservadores da cultura.

⁷⁹ Nomeadamente por Lopes da Costa (1996), Nunes ([1981]1996), Auzias (2001), Pereira Bastos (2007), Costa (2006), Casa Nova (2008; 2009), Kenrik (1995), Fraser (1998), SOSRacismo (2001) e o site do Conselho da Europa sobre os Rom e Viajantes (2008).

O processo de modernização⁸⁰ – entendido como um processo de mudança social, de adaptação ao envolvimento social e económico em mutação - é inevitável. E esse processo é, com frequência, doloroso para quem o sofre. Há quem tenha chamado esse processo perturbante, desequilibrante e doloroso como uma “*deriva*” (Lopes, 2008), por desconcertar tantos os ciganos, no cumprimento das suas leis (normativos socioculturais), como os não ciganos que vêem nessa “desordem” uma certa desorganização social dos ciganos sofrendo mutações que os tem *fragilizado*, nomeadamente, considerando que a sua organização social está *enfraquecida* no que toca à regulação social interna: “já não há patriarcas que sirvam de interlocutores privilegiados e que ponham ordem não apenas nas brigas internas mas que os discipline também”. Aliás esta *soi-disant* carência de “patriarcas” (na perspectiva do não cigano) pode até denunciar uma permeabilização à democraticidade, mas também pode ser encarada como um reforço à colegialidade consensual que enforma as decisões tomadas pelos conselhos de anciãos. Ou pode ainda ter vindo a ser substituídos, paulatinamente, pelos pastores evangélicos ciganos, que viram na Igreja Evangélica de Filadélfia um esteio para a manutenção da sua cultura. Estaremos face a mais um dos aparentes paradoxos da cultura, que consegue, dialogicamente, conjugar visões e práticas antagónicas, dando forma à sua complexidade. Assim, essa “*deriva*” pode ser lida como um processo de adaptação às relações de poder que regulam as relações assimétricas entre a sociedade de acolhimento e as comunidades ciganas, demonstrando que a “*baixa permeabilidade à assimilação*” (Casa Nova, 2009) pode ser reveladora sim de uma capacidade de “*aciganar*” sempre renovada e de uma elevada capacidade de adaptação e de renovação interna, “*apayonando*” alguns elementos da cultura, reforçando a ideia de Casa-Nova (2009:17) de que “as reconfigurações não significam uma perda de identidade, [mas, pelo contrário] tendo-se reconfigurado, a cultura continua a expressar uma forma de ser cigana e a identificar os elementos portadores da mesma”.

⁸⁰ Segundo Raymond Boudon e François Bourricaud (2004:396-404) a modernização caracteriza-se por um processo de *mobilização* (rapidez com que os bens, as pessoas, as informações circulam no interior de uma mesma sociedade, dando lugar ao crescimento urbano, à proliferação dos bairros de lata, ao aparecimento dos mercados financeiros e à intensificação das trocas); de *diferenciação* (definição de estatutos e de papéis ligados ao bom funcionamento da sociedade e não segundo regras imemoráveis investidas de autoridade sagrada, onde prevalece a burocracia, a meritocracia); e de *laicização* (separação instituída da igreja, do Estado e das instituições de investigação e de ensino). Importa, pois, perceber se a exposição de sociedades tradicionalistas à modernização ocidental pode ocorrer sem que a identidade cultural destas sejam postas em perigo (p.403).

Existem evidências de que os grupos ciganos têm desenvolvido novas estratégias de adaptação ao processo de modernização, as quais os têm interpelado, provocando perplexidades difíceis de gerir, acarretando algum mal-estar face às normas estabelecidas (numa sociedade tradicional) e induzindo mudanças – ou evolução, de acordo com os entrevistados – das suas regras e normas. “A manutenção da identidade étnica cigana não pressupõe necessariamente a cristalização de algumas formas culturais nem o seu total isolamento relativamente à dinâmica sociocultural que marca o quadro macrossocial” (Mendes, 2005: 38).

Os colectivos de indivíduos sujeitos a mudanças políticas, económicas e sociais, adaptam-se sem terem, muitas vezes, consciência das alterações que se vão fazendo, a não ser que, num curto período de tempo surjam mudanças e ajustamentos rápidos numa mesma geração (considerando que podem coexistir várias gerações facilmente nas comunidades ciganas – netos, filhos, pais, avós, bisavós), porque a longo prazo, as mudanças são sentidas como evolutivas e naturais.

Terá sido o caso, em Portugal, desde 1974, em que em três décadas aconteceram mudanças aceleradas, nomeadamente no que aos ciganos diz respeito, que passaram de uma invisibilidade social para uma marginalidade incómoda ao sistema – quando confrontados com a escolaridade obrigatória compulsiva, com a concentração e sedentarização nos bairros sociais (com o desenvolvimento do PER), com a passagem de trabalhadores sazonais e independentes a assistidos socialmente (com o advento do RMG/RSI e a perda dos nichos económicos tradicionais, tais como a venda ambulante e o trabalho agrícola sazonal), com a implementação do sistema nacional de saúde pública (saúde materno-infantil e médico de família), com o aumento da esperança de vida (abrindo ajustamentos a fazer no que toca à idade dos anciãos e ao que fazer com os mais velhos incapacitados, realidade muito recente e raramente abordada), e com a penetração da Igreja Evangélica de Filadélfia e o surgimento do associativismo cigano (reconfigurando as relações de poder na hierarquia cigana, surgindo oportunidades para os mais jovens adquirirem mais poderes).

Várias foram as alterações introduzidas no sistema político e social português que influenciaram algumas mudanças nos costumes ciganos, tais como: i) a atribuição da cidadania portuguesa (consagrada na Constituição de 1822) aos ciganos e consequente deslocalização das zonas rurais e sedentarização nas zonas urbanas, ii) a implementação

da democracia após o 25 de Abril de 1974, levou a maior parte dos ciganos actualmente a residir em bairro municipais, implicando o cumprimento de certas regras; iii) o aumento da idade dos casamentos (apesar de continuarem a ser, comparativamente, muito precoces); iv) a diminuição do número de filhos (apesar de continuarem a ter mais filhos do que os não ciganos, já existe alguma prática de contracepção); v) a ida de crianças e de adultos à escola (apesar de, numa grande parte dos casos, ser uma imposição); vi) a enorme dependência económica das prestações sociais de uma parte significativa da população ciganas; vii) o declínio da importância atribuída à palavra dada, também referida pelos entrevistados, ainda que considerem ser esse um dos valores nucleares da cultura; viii) as alterações no papel da mulher (a detenção de familiares e a toxicodependência têm levado as mulheres a desempenhar papéis mais autónomos dentro da cultura) (Magano, 2007b:8).

As mudanças significativas e relativamente céleres no campo das normas e dos valores da sociedade englobante reconfiguram a ordem exterior a que os ciganos estavam habituados, reclamando uma nova série de adaptações. É o que terá acontecido em Portugal, nas últimas três (e quase 4) décadas, em que se considera ter havido mudanças estruturais (medicalização, mecanização da agricultura, migração para os centros urbanos, ofertas de medidas e serviços de apoio social, escolarização e burocratização, cultura democrática), que obrigaram o povo cigano a ter de “optar” entre a “deriva” ou assimilação, segundo advoga Daniel Seabra Lopes (Lopes, 2008: 284).

Para Manuela Mendes (2005: 39), “a Cultura nos últimos anos tem vindo a conhecer transformações com uma outra visibilidade e densidade, nomeadamente nos últimos 30 anos, patamar temporal em que se assistiu aos processos de sedentarização. A partir daqui, as mudanças ocorridas no seu quadro de vida aceleraram-se e os traços definidores parecem estar a perder-se ou a transfigurar-se”. Contudo, esta transfiguração étnica, verificando-se nalgumas mudanças culturais, não significa o desaparecimento de elementos estruturantes do repertório cultural do grupo, mas a sua transformação, originando uma “redefinição do ser cigano” (p.171). Nos grupos ciganos, evidenciam-se alguns elementos de mudança que, numa perspectiva diacrónica, indiciam uma maior aproximação aos não ciganos em aspectos, como: o exercício de uma actividade profissional por conta de outrem, a sedentarização e estabilização geográfica e residencial, o acesso a um alojamento e a condições de habitabilidade, a posse de um maior volume de capital escolar, as uniões conjugais

mistas, a separação entre cônjuges, a menor rigidez com que se praticam algumas tradições (luto, casamentos prometidos, o uso do “traje cigano”, a utilização do *romanon*), e a crescente influência da religião evangélica (instância de controle social) nos seus comportamentos. Entre os valores e práticas socioculturais que fundam os grupos ciganos e que são essenciais à sua reprodução, não há rupturas de fundo, já que na sua essência ainda se mantêm (Mendes, 2007:567).

A ideia de, nas últimas décadas, a sociedade portuguesa ter exercido pressão sobre as comunidades ciganas, aumentando a intensidade e densidade das relações entre ciganos e não ciganos, é também defendida por Olga Magano (2010:149) mencionando alguns factores que aceleraram esse processo: os meios de comunicação social, os avanços tecnológicos e de infra-estruturas (incluindo a televisão, as vias de comunicação, as telecomunicações), os realojamentos habitacionais, a obrigatoriedade da frequência escolar, as políticas sociais (que apoiam em “troca” de uma participação activa).

No estudo sobre os ciganos de Madrid, Paloma Gay e Blasco (1999) também registou processos de mudança acelerada após a queda do franquismo em 1976, em que o IMI (o equivalente ao RMG/RSI) foi introduzido em 1990 em Espanha, bem assim como o processo de realojamento e uma sedentarização em massa acompanhada por uma escolarização compulsiva, entre outros, trouxeram transformações e opções dilemáticas aos grupos ciganos, para identificar novas formas de viver a ciganidade constantemente ameaçada e renovada.

Reforçando esta ideia de mudança nas últimas décadas, Ruy Blanes (2004:30-31) referindo-se à Península Ibérica, diz-nos que “a partir da segunda metade do século XX, algumas variáveis mudaram drasticamente a situação social dos ciganos”: i) importantes reconfigurações ao nível das estruturas económicas-políticas de ambos os países: êxodo rural, economia de escala, urbanização e periurbanização; ii) transições políticas para regimes democráticos introduzindo mudanças irreversíveis no “estilo de vida tradicional cigano”: nas dinâmicas familiares e residenciais e práticas socioeconómicas. Segundo este investigador, este período corresponde a um momento fracturante no que diz respeito não só à situação dos ciganos na era moderna (no sentido económico, político e social) como à percepção de si mesmo enquanto colectivo que se habituara a construir-se, por acção ou reacção, como uma alteridade – uma ‘raça’, com usos e costumes diferenciados, minoritária num contexto hegemónico. Essa fractura implicou um

confronto dos ciganos com a sua própria modernidade, obrigando-os a questionar os seus estatutos, tradições, discursos ao nível de redes familiares, práticas residenciais, sistema de autoridade (2004:31).

Ainda na vizinha Espanha, Carmen Méndez (2005: 54) identifica algumas alterações ocorridas na vida dos ciganos, que também podem ser extensivas a Portugal:

“A história dos ciganos, e não apenas a história recente, deixa entrever as constantes adaptações e mudanças que foram fazendo. A passagem do nomadismo ao sedentarismo, implicando uma autêntica revolução; a perda das suas profissões tradicionais como a cestaria, o comércio de cavalos e a forja, adoptando outras, como a venda ambulante que se adapta às suas estratégias familiares, chegando a ir mais além seguindo o trabalho assalariado como os trabalhos agrícolas sazonais; a passagem de perseguidos a incorporados; de desescolarizados a escolarizados; a contracção das famílias extensas a nucleares ou pelo menos muito mais reduzidas na sua extensão, no que diz respeito à organização e desempenho das actividades quotidianas, cada vez mais frequente; a mudança de uma religiosidade católica sem prática para a igreja evangélica e sua prática diária; da transmissão oral ao clientelismo televisivo; do sentido de grupo e de solidariedade ao crescente individualismo e a imersão numa sociedade de classes, tributária do próprio processo de integração social; e de vendedores a consumidores”.

Estas mudanças podem ainda revelar-se através de várias e diversas manifestações do modo de ser cigano, cuja heterogeneidade e variabilidade deve ter em consideração a idade, o género, o estatuto, o nível de integração, a religião, a origem territorial, as trajectórias adaptativas, cujas adaptações, pelo caminho, com frequência, seleccionam umas características e sepultam outras. Perante tal variedade torna-se difícil dizer o que é a cultura dos ciganos. Difícilmente se pode falar dos ciganos como um todo cultural e social, uniforme. “A cultura é o plano de vida para a existência de um povo, o projecto que um povo traça. O que podemos enumerar são certos traços, certas formas organizativas, certas estratégias que constituem o *núcleo cultural comum*, ou pelo menos amplamente partilhado, ainda que em cada momento, cada lugar e cada conjuntura podem apresentar-se variações adaptativas e pode mudar dinamicamente” (Méndez, 2005:53-54).

Porque o povo cigano soube, historicamente, “converter os perigos em oportunidades e as ameaças em sobrevivência”, Ximo Garcia Roca (2005:175) identifica algumas *mutações* - à semelhança das mutações identificadas por Liégeois em 1976, no seio das comunidades ciganas, fruto de “transformações sociais contínuas, lentas e silenciosas”, que ao acumularem-se e ao retroalimentarem-se dão lugar a mutações: i) a mutação que produz um mundo único, interconectado e interrelacionado; ii) a mutação social que afecta o modo de viver juntos na sociedade mestiça feita de cruzamentos, de intercâmbios e de identidades plurais; iii) a mutação que se desvela no modo de se representar enquanto ser humano através do princípio da individualização, cujo horizonte é uma sociedade de indivíduos autónomos e fragmentados. Este autor também defende que estas mutações, por serem silenciosas, se podem observar melhor nos limites e nas fronteiras, sendo este o lugar onde melhor se conhece os limites de um sistema. Ximo Roca assinala alguns caminhos da miscigenação que se observam actualmente: i) a diversidade cultural (consubstanciando-se em elementos étnicos, religiosos, culturais e políticos); ii) da identidade à identificação, originando identidades múltiplas, consubstanciando-se na simultaneidade de se “ser cigano, madrileno, espanhol, europeu e cosmopolita” (p.179), defendendo que seria preferível pensar em termos de identificações do que em termos de identidades - aliás ideia também defendida por Jean-Claude Kauffmann (2008:b); iii) a cidadania incondicional (cosmopolita e pertencente à humanidade) de ser-se pessoa cuja centralidade reside no reconhecimento da dignidade de todo o ser humano em toda a sua diversidade.

Para Ximo Roca, o mais desafiante neste processo de mutação é, sobretudo, a emergência do indivíduo, em que se passa de uma cultura do colectivo para uma cultura do sujeito, do protagonismo dos povos à centralidade das pessoas, requerendo uma reorientação dos mapas conceptuais e novas linhas de acção. O nascimento do sujeito, com os seus direitos e deveres individuais, será um desafio importante para o Povo cigano em três direcções complementares: 1) os limites da comunidade (sobretudo advindo nos anos 90), com a “dissolução das sabedorias”, em que os “patriarcas do povo cigano testemunham as dificuldades que têm na governação dos jovens ciganos, para quem o próprio sujeito é o fundamento dos valores”; 2) a autoridade da consciência, em que “o jovem reivindica ser senhor do seu destino”, rejeitando a autoridade dos pais/patriarcas que impõe casamentos arrançados, por exemplo. Assim, a autoridade da consciência converteu-se no referente dos valores morais; 3) o

reconhecimento da dignidade inseparável da afirmação das capacidades dos indivíduos, uma vez que “as pessoas têm problemas mas também têm soluções, têm carências mas também têm potencialidades”.

Com alguma frequência, ouço *queixumes* dos não ciganos, reféns de algumas ideias feitas sobre os ciganos (livres, anarquistas, patriarcais, nómadas, atrasados, analfabetos, machistas, desconfiados, mentirosos, agressivos, violentos, ladrões, trapaceiros, preguiçosos, parasitas, porcos, etc...), dizerem que já não se encontram, nas comunidades ciganas, pessoas que sirvam de interlocutores credíveis capazes de serem disciplinadoras de comportamentos pouco civilizados, modernos e/ou democráticos.

Também escuto *desabafos* de pessoas ciganas que se confrontam com exigências que lhe são feitas pelas instituições do sistema político e social, às quais gostariam de corresponder positivamente (no intuito de serem aceites/incluídas na sociedade maioritária) mas que lhes colocam dilemas (Mendes, 2005), com os quais ainda não sabem como lidar, por um lado, mas também porque as obrigam a adaptações que vão ao arrepio das tradições e da lei cigana, revelador de que através de um “processo interior de tensão entre estrutura e agência no que concerne à necessidade de obediência à chamada lei cigana e à normatividade sociocultural comunitariamente imposta e ao desejo de mudança, assiste-se a conflitos latentes intra e intergerações no que diz respeito à preservação e mudança de valores, reconfigurando práticas culturais e contornando a Lei cigana” (Casa-Nova, 2009: 196).

Ouvir *queixumes e desabafos* pode alimentar a experiência vivida do investigador e, por isso, constituir aquilo a que Bogdan e Biklen (1994:84) traduzem por “os investigadores qualitativos partem para um estudo munidos dos seus conhecimentos e da sua experiência...” e que “as convicções teóricas e políticas prévias do investigador se baseiam e são transformadas pelas experiências vividas pelo grupo que investiga” (Bogdan e Biklen, 1994:61). Assim, é através de um trabalho constante de vigilância crítica que opero sobre mim, que vou desconstruindo ideias feitas e sentimentos arreigados, contribuindo para um estar e um pensar desassegado e interpelador.

2.4. Algumas das “regras do jogo” da Tartaruga: a lei e a cultura

*“O factor ‘jogo’ é um factor de desordem mas também de maleabilidade”
(Morin, 2008:132).*

*“Como dar conta das regras de um jogo jogando um outro jogo?” (Olivera,
2012:26)*

De acordo com Jean-Pierre Liégeois (2009), os ciganos formam um conjunto muito diversificado de populações, devido a múltiplas razões, começando pela sua vivência histórica que, pelas migrações tendo a Índia como origem há cerca de um milénio, trouxe-os a percorrer regiões e continentes diferentes, a fixarem-se por vezes durante séculos, trazendo diversificação das práticas linguísticas e culturais. O modo como as pessoas e grupos ciganos foram tratados pelo meio envolvente induziu também diferenças: interdição da língua romani pelas políticas de assimilação, separação das famílias aquando dos períodos de escravatura, o envio para as galés, a interdição de agrupamentos familiares, o internamento, encarceramento e mesmo o genocídio. Este autor utiliza duas imagens que podem permitir uma melhor compreensão da sua organização social, que permanece coerente e forte apesar das diferenças internas. A de um *mosaico*, em que cada elemento do conjunto é original, diferentes dos elementos vizinhos, mas em que cada elemento só pode ser compreendido pelo lugar que ocupa no conjunto. A um *caleidoscópio*, em que os elementos mexem numa configuração de conjunto, mas as relações dinâmicas entre si permanecem.

Ambas as imagens robustecem a ideia de *unidade na diversidade* e de *flexibilidade*, permitindo uma necessária adaptação às circunstâncias que vão mudando, e também reforçam as ideias de *complexidade*, *fronteira e identidade múltipla*, *complexa e compósita*, referida anteriormente (capítulo 1).

Torna-se, pois, difícil a tarefa académica de dizer onde começa a lei cigana e onde acaba a cultura, de tão imbricadas que estão uma na outra, alimentando-se uma da outra, reconfigurando-se uma e tendo efeitos na outra. Serão, talvez, os dois lados da mesma moeda, indissociáveis, inseparáveis, quais irmãos gémeos e siameses. Todavia, tenta-se abordar a lei cigana por ser esta a menos estudada (pelo menos em Portugal), precisamente por ser esta o interior da “carapaça da Tartaruga”, por ser aquela que não

se deixa ver, que não é permitida a sua explicitação, sentindo-se apenas o seu efeito quando dela se experimenta o seu não cumprimento. Por esta constituir parte da cultura profunda, o núcleo⁸¹ estruturante norteador da cultura, aquele elemento que lhes permite irem sendo ciganos e cidadãos portugueses, aquela “substância” que os torna, simultaneamente, adaptáveis e resistentes, sem perderem a sua identidade étnica, a sua ciganidade definida por “identidade cigana ou práticas sociais e culturais ciganas” (Durst, 2010:27).

A *lei cigana* constitui uma espécie de código de conduta que é transmitido oralmente de geração em geração, estruturando os processos de socialização das crianças e jovens e as práticas sociais dos jovens e adultos, regulando as suas acções, sendo aplicável apenas intragrupo. As penas em que incorrem os infractores quando a infracção é considerada grave são aplicadas pelos chamados ‘homens de respeito’, através do ‘tribunal cigano’ (quando a quebra da lei implica desonra ou morte) ou de reuniões de aconselhamento também junto de adultos considerados de respeito quando a quebra da lei origina disputas familiares menores, mas para as quais não existe consenso entre as partes conflituante (Casa-Nova, 2009: 125-126; 159-165).

A *lei cigana* é, pois, uma espécie de “código moral em que se misturam exigências normativas e culturais, com preceitos de carácter religioso, configurando-se como um conjunto de valores e normas morais que guiam os comportamentos dos indivíduos, constituindo um garante de estabilidade e de coesão grupal” (Mendes, 2005: 142).

A *lei cigana*, implícita, não escrita, baseada no peso da palavra, é um conjunto de normas de *direito consuetudinário*⁸², parte integrante da tradição cigana e que se

⁸¹ O “núcleo duro cultural” corresponde a um sistema de normas e de comportamentos que se transmitem na intimidade com a mãe, na primeira infância. Encontra-se incorporado no indivíduo e dá conta da sua ligação às práticas próprias do seu grupo. Constrangem-no sob a forma de normas morais que se lhe impõem e que não se pode furtar a respeitar nos seus comportamentos. Contudo, para romper com definições “substancialistas e primordialistas” dos grupos étnicos, defende-se que uma identidade colectiva não pode ser redutível à posse de uma herança cultural, constituída por um núcleo duro, mas constrói-se num sistema de distanciamentos e de diferenças em relação a Outros significativos, num determinado contexto histórico e social (Poutignat; Streiff-Fenart, 2008:192). Assim, os aspectos inexplicáveis da cultura do grupo, os sentimentos de honra étnica e a força dos laços entre os membros não aparecem como dados inerentes ao grupo étnico em si mas como recursos explorados para enfrentar um meio ambiente social hostil ou incerto (p. 132).

⁸² Direito consuetudinário é o direito que surge dos costumes de uma certa sociedade, na qual as leis não precisam, necessariamente, de estarem escritas num papel, serem sancionadas ou promulgadas. Os costumes transformam-se em leis. É importante a distinção entre usos e costumes, uma vez que, designando costume à prática reiterada e constante (relativamente a alguma matéria) tem de estar associada a convicção de obrigatoriedade. O costume é, então, constituído pelo elemento material, o uso,

transmite por via oral de pais para filhos, de tios para sobrinhos, de avós para netos. A *lei cigana* só se aplica às comunidades ciganas e em assuntos familiares. Entre as penas que inclui a *lei cigana* figuram a *reparação moral*, a *reparação económica* e o *desterro*. Os encarregados de a aplicar são os “homens de respeito” (os anciãos ou os “tios”) e as suas decisões são inapeláveis. Os familiares do infractor/culpado têm a responsabilidade de vigiar o cumprimento escrupuloso da pena na forma e no lugar devidos.

Os “homens de respeito” são os que cumprem a *lei cigana*, tendo em consideração os seguintes aspectos: a “*força*” da linhagem (numerosa descendência), o *prestígio*, a *palavra dada* e a *honra*⁸³ em cumprir com as suas obrigações e aplicação da *Lei cigana*. O *prestígio* ganha-se com o cumprimento generoso das suas obrigações, a prudência, o amor à paz, o conhecimento da tradição, a capacidade de debate baseado nesse conhecimento e na interpretação do contexto, no esbanjamento e ostentação do desinteresse em acumular, isto é, na generosidade (Montenegro, 2007: 25), no valor estratégico da dívida e da sua solicitação (Formoso, 1986).

Para serem escolhidos, os “homens de respeito” ou “tios”, devem possuir algumas qualidades para resolverem os conflitos (por ordem decrescente de valorização): 1) uma vida passada e presente marcada pela honestidade e seriedade (ser um homem respeitável); 2) uma certa “idade”; 3) ter o “dom” da palavra e saber dar conselhos; 4) conhecimento profundo das “Leis Ciganas”; 5) saber respeitar e ouvir todas as pessoas; 6) experiência de vida e sabedoria; 7) ser rico (Mendes, 2005:148).

e pelo elemento psicológico, a convicção, de que o comportamento adoptado é, de facto, obrigatório. O direito consuetudinário é um “complexo de normas não escritas originárias dos usos e costumes tradicionais de um povo, direito costumeiro”. Por outro lado, convém definir o conceito de costume: “é um uso assente numa rotina. Todo o costume tende a fazer prevalecer certos comportamentos (legitimados por um passado imemorial) que não adquirem, contudo, nunca um carácter obrigatório (vestuário, culinário, funerário, etc.). Afastar-se pode traduzir-se por desacordos ou inconveniências, devidas a desaprovações manifestadas por aqueles que se conformam. Pode acontecer, todavia, que a sanção informal se torne temível (indo, por exemplo até ao ostracismo) se os incumprimentos são percebidos como particularmente graves” (Augustin, in Bonte e Izard, 2008:182).

⁸³ O binómio honra/vergonha é uma das características das culturas mediterrânicas, como refere Bella (2008, in Bonte e Izard, 2008:341) em que “a honra de um grupo familiar depende de um estado de equilíbrio entre, por um lado, a pureza genealógica consanguínea e, por outro, a consideração do bom nome. No interior do grupo tudo é colocado em acção para assegurar este equilíbrio; cada um dos sexos cuida para que o outro aja no estrito respeito pelas tradições: os homens vigiam o respeito pelo pudor das mulheres de modo a que a pureza da sua genealogia não seja alterada e as mulheres incitam os homens a não deixarem deteriorar o bom nome”. Segundo este autor, a honra é composta por castidade, coragem, vingança, hospitalidade, protecção, generosidade, clemência, mediação, nobreza e prestígio.

Ou, ainda, devem demonstrar ser “ponderados, inteligentes, fiéis à sua companheira, bom marido e bom pai, bom negociante, solidário e pródigo, detentor de capital social e simbólico junto da comunidade de pertença e de outras” (Casa-Nova, 2009: 160).

Por “tios” entendem-se os membros mais velhos e respeitados das diferentes comunidades ciganas (Costa, 2006:279). “O indivíduo, a partir dos 40 anos, já é apelidado de “tio” (a não ser em casos de desprestígio grave ou de ‘extrema falta de força da linhagem’), a ele compete tomar decisões nas disputas, arbitrar os conflitos, socorrer e proteger os parentes que constituem as famílias extensas” (Mendes, 2005:147).

“*Pedir e dar as leis*” é uma expressão cigana utilizada em caso da aplicação da Lei cigana (a que só é aplicável ao direito privado e assuntos unicamente reservados à organização social cigana). Os “*contrários oficiais*” são as desavenças (designadas também por *quimeras* ou *desordem*) em que a lei cigana foi chamada a decidir porque todos os familiares próximos dos envolvidos na *quezília* correm perigo de morte por vingança [vingança é o recurso à violência entre famílias ciganas sem recorrer aos ‘tios’ ou aos tribunais para se resolver as contendas (Costa, 2006:279)]. Nessa ocasião, os homens, primos em primeiro grau, têm de sair das suas casas, ir para longe dos ofendidos e perdem os lugares de venda; as mulheres, primas em primeiro grau, não podem ir às vendas nem às festas ciganas.

Quando existem danos físicos menos graves entre ambas as partes, é pedido um “*tribunal cigano*”, composto por pessoas mais velhas que tenham algumas características: serem homens, terem credibilidade na comunidade cigana (isto é, não estejam envolvidos em negócios ilícitos – drogas, por exemplo), sejam de uma família com prestígio, tenham um percurso de virtudes (isto é, não alteram a verdade dos factos ao sabor das suas conveniências), sejam pessoas muito corretas [educadas e com civilidade] e valentes.

Nos casos em que quem “pede as leis” não as cumpra, nunca mais, na sua vida, poderá voltar a pedir ajuda dos mais velhos. Nos *contrários não oficiais*, sem danos físicos e apenas palavras ofensivas foram proferidas, não se convoca o “tribunal”, e os implicados afastam-se por sua iniciativa. A *lei cigana* baseia-se na palavra dada, na palavra de honra. (VV.AA, 2008:14).

Segundo Maria José Casa-Nova (2009), realizam-se “reuniões de tios”, do tipo *tribunal cigano*, para resolver problemas que derivam de crimes de honra, onde existiram mortes.

Mesmo sanado o conflito no “*tribunal cigano*”, consideram-se “*contrários*” os conflitos que implicam corte de relações e uma não partilha dos mesmos espaços sociogeográficos, em função da gravidade da ofensa, sob pena de reacenderem o conflito e a vingança se traduzir na morte de vários familiares da família do agressor. As ofensas menores (em que não houve derramamento de sangue) dão também origem às famílias *contrárias* (Casa-Nova, 2009: 161).

A “Kris”, ou “conselho de homens de respeito”, ou “tribunal cigano”, é composta por indivíduos de 40-50 anos; são pessoas de respeito porque ao longo da sua vida sempre cumpriram as tradições e têm algum conhecimento sobre a *lei cigana*. O respeito e a seriedade do indivíduo no seio do intragrupo cigano são atributos reconhecidos (Mendes, 2007:206).

Observado um lado da moeda – a *lei cigana* - apresenta-se o outro lado da moeda - a cultura - com algumas das suas manifestações, atrevendo-me a isolar os marcadores culturais ou “de identidade étnica” (Fernández, 2005:20), considerados profundos e identificados por alguns investigadores e/ou pessoas ciganas, distinguindo-os daqueles que são de superfície e passíveis de serem “*apayonados*” sem ferir a cultura em profundidade. Considera-se aqui a cultura como sendo um “elemento unificador do grupo pela inteligibilidade da produção discursiva com origem num mesmo sistema classificador” e que, simultaneamente, também é um “elemento de diferenciação face ao outro grupo sociocultural, aos outros sistemas classificador de representação e percepção do mundo” (Casa-Nova, 2008:148).

“Referir os caracteres fixos de qualquer grupo social é uma tarefa impossível quando não imprópria ou errónea da nossa inteligência. Não se pode fazer uma foto fixa da «identidade cigana». Contudo, é verdade que se pode dizer que são reconhecíveis nos ciganos certos traços, princípios e atitudes respeitantes aos costumes, rituais e condutas, mas nada que vá mais além do âmbito familiar,

mais ou menos extenso. Falar de “identidade”, é falar de referências educativas, familiares, hábitos e destrezas” (Fernandez, 2005:19).

Ainda que correndo o risco de empreender uma “tarefa impossível e errónea à inteligência” acima referida pelo professor cigano António Carmona Fernandez (2005.19), retomando um trabalho anterior (Montenegro, 2007:23-25), completado com outros autores, atrevo-me a apresentar alguns dos elementos culturais que caracterizam a(s) cultura(s)(s)⁸⁴, os quais carecem, contudo, de actualização e/ou de adequação ao contexto português.

“O facto de uma pessoa poder engajar-se mas também poder desprender-se de uma identidade, o peso das lógicas de produção e de invenção das identidades fazem com que estas evoluem permanentemente, se fragmentem, se decomponham e recomponham, o que torna difícil, mesmo impossível, fixar uma população numa imagem estável das suas componentes identitárias.”
(Wieviorka, 2008: 298)

Tanto o facto de me situar “entre dois”, tanto profissional como pessoalmente, patente pelo meu percurso biográfico, referido no 1º capítulo, como o facto de, metodologicamente, também utilizar varias formas de conhecimento do outro, (face a face e internet, por exemplo) permite-me deambular nos meandros do fazer, desfazer e refazer composições e recomposições identitárias próprias e dos outros. Nesse sentido, o empreendimento de elencar elementos, indicadores ou marcadores culturais não me oferece dilemas éticos. São apenas utensílios para manejar a realidade percebida. E no é seu manejo que está a arte de ser uno e diverso ao mesmo tempo.

⁸⁴ “Diz-se justamente **a** cultura e diz-se justamente **as** culturas. A cultura é constituída pelo conjunto dos saberes, saberes-fazer, regras, normas, interdições, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos que se transmitem de geração em geração, reproduz-se em cada indivíduo, controla a existência da sociedade e mantém a complexidade psicológica e social. Não há sociedade humana, arcaica ou moderna, que não tenha cultura, mas cada cultura é singular. Assim, existe sempre a cultura nas culturas, mas a cultura não existe senão através das culturas” (Morin, 2002: 61). “Uma vez seleccionados e dotados de valor emblemático, certos traços culturais são vistos como propriedade do grupo no sentido de atribuição e de posse e funcionam como sinais sobre os quais se fundamentam os contrastes entre o Nós e o Eles” (Poutignat e Streiff-Fenart, 2008:142).

Alguns destes autores são ciganos *calons* (isto é, da Península Ibérica) universitários ou dirigentes associativos, outros são investigadores não ciganos de reconhecido mérito e outros, ainda, são colectivos – associações. São apresentados por ordem cronológica de modo a se ter uma ideia da evolução ao longo das últimas três décadas.

Para o deputado cigano andaluz Juan de Dios Ramirez-Heredia (1974), os elementos caracterizadores da cultura são: o respeito pela família como instituição suprema da sociedade cigana; o cuidado para com as crianças e para com os anciãos que gozam do máximo respeito e consideração; a hospitalidade como obrigação que se deve manifestar com agrado e com a máxima atenção; ter honra, o que significa o cumprimento da palavra dada e a fidelidade à “lei cigana”; o sentido de liberdade como condição natural da pessoa; o sentido da responsabilidade e da ajuda para com os membros da etnia como uma obrigação; o cumprimento das decisões tomadas pelos mais velhos quando estes a tomam no cumprimento da “lei cigana”.

Para a antropóloga catalã Elisenda Ardévol (1994), os traços comuns aos vários grupos ciganos e que caracterizam a cultura são: a ideia de uma origem comum; uma tradição nómada; a língua comum (*romanon-calon*); a coesão interna e diferenciação face ao não cigano; a organização social baseada fundamentalmente no parentesco; a oposição e a independência dos grupos parentais, sem princípio estrutural que relacione ou hierarquize estes grupos entre si; a dispersão da linhagem em diversos pontos de um território, sendo cada núcleo localizado, composto, com frequência, por membros da família extensa e algum outro familiar em determinadas ocasiões; uma territorialidade tradicionalmente definida; funções quotidianas da família extensa, especialmente económicas, bem definidas; a maior parte das ocupações económicas é informal; a diferenciação e a desigualdade social por sexo; e rituais funerários específicos e rigorosos.

Para a antropóloga galega Teresa san Roman (1997), os marcadores culturais da cultura são: a língua comum (*romanon-calon*); a prioridade da família sobre quaisquer outros vínculos sociais e da relação pai-filho no seu interior; o respeito pelos mais velhos; a atenção e respeito face aos mortos; a fidelidade da esposa; a exigência da virgindade feminina; o respeito pelos territórios locais e translocais dos grupos de parentes; as normas de pureza e contaminação; o valor do esbanjamento generoso.

Para o jornalista catalão Albert Garrido (1999), os traços diferenciadores da cultura são: a coesão da família; a ideia de solidariedade consubstancial à ética cigana, especialmente nos problemas económicos, na doença e na morte; o respeito pelos mais velhos, pelos “homens de respeito” e seu reconhecimento para aplicar a “lei cigana” e persuadir com legitimidade os outros em momentos de crise e o valor da palavra dada; a grande protecção dada às crianças; o papel da mulher enquanto transmissora da Cultura; a predisposição para viver o presente.

Para o professor espanhol Mariano Enguita (1999), os elementos que definem a cultura são: a fidelidade à família extensa e à linhagem; a solidariedade entre os seus membros; a viagem, o nascimento, a boda e o enterro enquanto fonte de deslocações, para além das actividades económicas e dos “contrários” e vinganças (solidariedade da linhagem).

Para o professor português Carlos Sousa (2001), os elementos caracterizadores da cultura são: a língua *romanon/calon*; a música; o respeito pelos territórios; os homens de respeito e as leis ciganas; o respeito pelos mortos e o luto; a endogamia (matrimónio étnico); a virgindade da mulher; a família extensa; as representações que têm da sociedade não cigana e o trabalho étnico.

Para a professora espanhola Carmen Méndez (2005), os marcadores da cultura são: a organização social baseada no parentesco e o valor que tem a família; a autoridade dos homens de idade; o atingir da maturidade a partir do nascimento do primeiro filho; a preferência por casar entre parentes; o respeito pelos defuntos e o escrupuloso cumprimento dos rituais de luto; a existência de uma língua comum (ainda que se tenha perdido na sua quase totalidade, na Península Ibérica); a existência de uma identidade resistente construída face ao não cigano.

Para a professora cigana espanhola Maria Amaya Santiago (2005), os traços culturais da cultura são: o respeito pela família extensa, em que cada membro tem um papel social a desempenhar; o respeito pelos mais velhos; a concepção diferente de trabalho: «trabalha-se para viver, não se vive para trabalhar»; a hospitalidade e a solidariedade para com os membros do grupo; o respeito pelos defuntos.

Para o professor cigano espanhol António Carmona Fernandez (2005), os elementos étnico culturais resumem-se: à consciência dos antepassados; à sacralização da

providência; ao supremo valor da liberdade. “São estes, os três elementos que definem e dão valor e brilho ao ser cigano”.

Para a socióloga portuguesa Manuela Mendes (2007), o conjunto de traços culturais que marcam a cultura são: o código moral e leis ciganas e a vingança interna ao grupo; os valores como a família, a união e a solidariedade dentro do grupo, o respeito pelos mais velhos e pelas crianças, o casamento segundo a tradição, a virgindade da mulher, a autoridade masculina e a autonomia das práticas económicas face aos não ciganos.

Para a associação espanhola Fundação Secretariado Gitano-FSG (2007), o que caracteriza a cultura é: a organização social fundamentada na família extensa, como núcleo essencial em torno do qual se desenvolvem as relações sociais e pessoais; a prevalência do grupo em detrimento da individualidade de cada pessoa; o respeito pelas pessoas mais idosas; a influência dos ciganos idosos relativamente aos mais jovens; o luto que condiciona as actividades sociais e laborais e a estética pessoal, pois a figura dos defuntos tem uma grande relevância; o culto evangélico que tem grande influência sobre o comportamento dos crentes; a mulher que desempenha um papel pertinente visto que é o suporte de toda a família; a sobre protecção das meninas que, desde cedo, são preparadas para o matrimónio e para assumir as funções reprodutivas; e a sexualidade que aparece como assunto tabu.

Para a AMUCIP-Associação das Mulheres Ciganas Portuguesas (2008), os elementos comuns aos vários grupos ciganos são: a Lei cigana, o luto, o casamento e a família assim como alguns aspectos particulares da educação, do trabalho e da família, em que a educação é diferenciada para rapazes e raparigas desde a infância. Na educação das crianças, a alimentação durante os primeiros meses, por via da amamentação, não tem quaisquer regras ou horários. O processo educativo das crianças é desenvolvido no contexto laboral dos pais, em feiras e mercados e toda a família alargada é envolvida na educação prestada às crianças, que crescem em plena liberdade, com regras de educação diferentes dos não ciganos.

Para o advogado e autarca cigano português, Carlos Miguel (2008), os traços caracterizadores da cultura portuguesa são: a vontade de sedentarização; a necessidade de gestão dos territórios; a necessidade de administrar a alcunha para se distinguirem entre si e para protecção perante o exterior; a língua cigana – o calo-romanon, se bem

que já quase não é falada pelos ciganos portugueses; o casamento tradicional cigano que implica a defesa da honra(e evitamento da vergonha) da família através da virgindade da rapariga, arrastando consigo toda uma série de rituais (pedimentos, fugimentos, dar as cabaças, ...); a valorização da família nuclear e alargada e a importância da solidariedade da linhagem para a gestão e organização social (no luto, na doença e nos conflitos); os homens de respeito que administram a Lei cigana e gerem os conflitos internos aos diversos grupos ciganos; o luto e a forma como é vivida e valorizada a memória dos antepassados, consubstanciando-se numa série de rituais na vivência do luto e na homenagem aos defuntos.

Pretende-se, com o presente estudo, actualizar estes “marcadores” ou traços identificadores da cultura, com o contributo dos entrevistados. Tentar perceber se estes elementos caracterizadores continuam activados e ancorados na cultura profunda, ainda que reactualizados e/ou reconfigurados (Capítulo 5), ou se já fazem parte de um “passado”, demonstrativo de um processo “evolutivo”, tornando-se características de uma “cultura de superfície”, por não constituírem “verdadeiros traços de identidade” cigana (Miguel, 2008). Contudo, sobre a pertinência, ou não, de “formatar” a cultura em “traços culturais”, Bento, um dos entrevistados, alerta-nos: “Em época de crise económica as coisas serão mais difíceis, a corda rói pelo lado mais frágil, e os ciganos, a todos os níveis, estão muito debilitados, tentando resistir com traços culturais a toda à força... “Traços” que os senhores querem formatar” (Bento).

Em Janeiro de 2010, dinamizei uma sessão de formação de 6 horas, para mediadores ciganos municipais, e aproveitei a oportunidade única de apresentar alguns destes marcadores culturais a um colectivo de 15 pessoas ciganas, representando 15 municípios do país, entre os 20 e os 60 anos. Situação única que registei numa nota de campo (nota 1):

Apresentei o quadro comparativo e analítico (Montenegro, 2007) sobre o que se considera serem os elementos estruturantes e estruturadores da Cultura, solicitando que, criticamente, se posicionassem face ao que alguns autores já escreveram sobre a Cultura, ainda que fosse no século passado (desde 1974 a 1999) e sobre os ciganos espanhóis. Pensava eu que se poderia construir mais

uma coluna, validando ou não, aqueles marcadores culturais na actualidade dos ciganos portugueses.

A reacção dos homens mais velhos e líderes do grupo foi de tentativa de “boicote” à sessão afirmando que “**tinham vindo para aprender e não para ensinar**” a ser mediadores. Reforcei então a necessidade de saberem e tomarem consciência do que se escreve sobre os ciganos e, com base naqueles marcadores culturais já conhecidos do público, se poder identificar modos de mediação exercida pelos ciganos na regulação dos seus conflitos e estabelecer o paralelo com os processos de mediação exigidos pela sociedade maioritária e para a qual estavam a ter esta formação.

A segunda reacção do grupo foi, ao tentar verificar se aqueles elementos identificados no século passado e na população cigana espanhola eram semelhantes ou diferentes dos elementos estruturadores da Cultura em Portugal nos dias de hoje, confirmarem alguns e negarem outros, dizendo basicamente:

- “- os ciganos são modernos e já não são nómadas nem atrasados;
- os mais novos já não respeitam os mais velhos;
- os casamentos já não obedecem ao rigor de antigamente (no que respeita à virgindade da mulher nem à sua permanência, isto é, existe uma maior dissolução);
- os ciganos não vêm da Índia, vêm do Egipto, como se lê no Antigo Testamento e na Bíblia, são a 12ª tribo perdida”

Contudo, na generalidade, concordaram que aqueles elementos (constantes no quadro analítico) ainda são estruturantes e estruturadores da Cultura em Portugal.

Mais adiante, abordei o problema do **poder**, referindo que os “homens de respeito” ao exercerem a mediação endógena detinham o poder que lhes tinha sido legitimado pelos seus e que, como tal, podiam decidir, mediar e arbitrar conflitos, não se encontrando paralelo com o exercício da mediação exógena, ao serviço do município ou de uma escola, em que apenas podiam mediar sem

decidir, pois eram apenas funcionários e representavam uma entidade que lhes pagava. Para minha surpresa, todos disseram que não era bem assim. Isto é, não detinham tanto poder assim, porque as decisões só seriam acatadas se as partes concordassem com elas, e que bastava uma das partes não concordar para que o poder e a ordem fossem questionadas e sujeitas a novas negociações. O que me sugere que o poder dos “homens de respeito” é sempre negociado com as partes, que apenas acatam as decisões se forem consideradas justas e se respeitarem a lei cigana. O que aponta para que, de qualquer modo, essa gestão dos conflitos se aproxime mais da arbitragem do que da mediação, na perspectiva não cigana.

Quando, mais adiante, me referi às **competências**, numa perspectiva de qualidades, necessárias ao exercício da mediação pelos “homens de respeito” e as competências que eram fundamentais para exercer a mediação municipal, foi elaborado, colectivamente, um quadro comparativo tentando definir as competências ao nível do saber ser, do saber estar e do saber fazer. Para minha surpresa, não se distinguiram grandes diferenças (Nota de campo 1).

Seguem-se algumas ilações retiradas desta experiência única, transcrevendo a reflexão produzida na nota de campo 1, a título de exemplo de registos escritos.

No que diz respeito às relações de poder, esta experiência veio confirmar a ideia de que as comunidades ciganas estão a atravessar um “problema” de relações de poder entre os “homens mais velhos” ou “tios” e os jovens pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia.⁸⁵ Tal como refere Paloma Gay y Blasco (1999:39-60), no seu estudo sobre a comunidade cigana de um bairro de Madrid, os jovens pastores estarão a “usurpar” o poder tradicionalmente atribuído aos “homens de respeito” ou “tios”. Esta ideia também é confirmada por Manuela Mendes (2007:206) que afirma já se registarem algumas mudanças e contrapoderes face à autoridade dos “homens de respeito”, porque nem sempre as pessoas respeitam a aplicação das suas leis, sobretudo pelos mais jovens. E isso foi possível verificar nesta sessão, quando os jovens pastores se insurgiram contra os mais velhos que tentavam explicitar, revelando alguns elementos da cultura e da lei

⁸⁵ Estavam presentes, mediadores que, simultaneamente, eram pastores ou candidatos a pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia.

cigana, dizendo que são assuntos que não dizem respeito aos “senhores” e que devem ser mantidos secretos. Os jovens transmitiram uma ideia de conservadorismo, provavelmente atribuído ao efeito da religião evangélica, suposto ser prerrogativa dos mais velhos, tendo estes demonstrado serem mais permeáveis à partilha/divulgação, quando tentaram, apesar de tudo, explicitar alguns usos e costumes (chegando até a tocar em assuntos “tabus” e privados que não tinham se quer sido solicitados, por respeito à intimidade de cada um e para não cair no voyeurismo). Por outro lado, podem também verificar-se algumas das implicações que uma cada vez mais ampla evangelização das comunidades ciganas tem sobre as tradicionais formas de poder e organização das comunidades ciganas.

No que diz respeito ao conceito de aprendizagem, esta experiência veio interpelar a ideia de aprendizagem enquanto processo de transmissão de saber – de ensino – *versus* de auto-aprendizagem com as situações e as pessoas, verificada na assunção de uma postura defensiva quando se viram face a uma forma de apresentar a sessão de formação não como uma transmissão mas como uma construção colectiva e uma reflexão sobre as competências já adquiridas que podem ser transferíveis para outros contextos. O que é confirmado pela ideia de que “a família educa e a escola instrui” (Liégeois).

Mas também pode ter sido uma manifestação de poder, na recusa em colaborar na divulgação de saberes endógenos às pessoas que lhe são exteriores e fora dos contextos ciganos. Pode ter sido, apenas e tão só, uma atitude de encapsulamento, de receio do modo como pode vir a ser utilizada a informação partilhada, o que traz consequências óbvias a nível metodológico, confirmando a necessidade de se utilizarem notas de campo em vez de entrevistas gravadas para se obter informações pertinentes que não se deseja divulgar nem assumir a sua divulgação por receio de retaliações endógenas aos grupos ciganos.

2.5. Algumas das “regras do jogo” da Lebre: políticas sociais RMG/RSI, PER e Escolaridade Obrigatória

Entre o universalismo antidiferencialista que opera pela negação das diferenças e o universalismo diferencialista que opera pela absolutização das diferenças existe um novo imperativo: “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza e a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (Santos, 1996).

Face à Constituição da República Portuguesa, as políticas sociais⁸⁶ são concebidas como acções destinadas a realizar ou a satisfazer os direitos dos cidadãos (tanto de natureza cívica como de natureza económica).

Escolheram-se apenas três dos direitos sociais assegurados pela Constituição Portuguesa, implementados nas últimas três décadas⁸⁷, no âmbito da habitação, da segurança social (consubstanciando-se no serviço nacional de saúde, na organização nacional do emprego e no sistema de segurança social – definido como sendo universal, unificado, uniforme e centralizado) e da educação, enformando “a problemática pós-moderna da compatibilização dos direitos sociais e dos direitos universais” (Branco, 2003).

Não se pretendendo estudar as medidas sociais em si, apresentam-se apenas alguns dados susceptíveis de esclarecer a sua introdução cronológica no tempo útil de contemporaneidade dos entrevistados e da investigadora. Com a indagação feita às pessoas ciganas entrevistadas, pretende-se perceber o alcance destas medidas sociais no seio da sua organização social quotidiana.

⁸⁶ Nomeadamente, serão os direitos e deveres económicos, sociais e culturais, salientando-se: Artigo 63.º - Segurança social e solidariedade; Artigo 64.º - Saúde; Artigo 65.º - Habitação e urbanismo; Artigo 66.º - Ambiente e qualidade de vida; Artigo 67.º - Família; Artigo 73.º - Educação, cultura e ciência; Artigo 81.º - Incumbências prioritárias do Estado; Incumbe prioritariamente ao Estado no âmbito económico e social: a) Promover o aumento do bem-estar social e económico e da qualidade de vida das pessoas, em especial das mais desfavorecidas, no quadro de uma estratégia de desenvolvimento sustentável.

⁸⁷ Olga Magano (2007b:4 citando Gonçalves,1995) refere que, apesar de Portugal, em 1957, ter atribuído o direito de cidadania aos ciganos, tornando obrigatória a sedentarização, a matrícula nas escolas e o serviço militar, salienta que, embora os processos de sedentarização se tenham iniciado há muito, aceleraram-se significativamente com a atribuição da cidadania portuguesa e a revolução democrática do 25 de Abril de 1974, tendo sido, a partir de então, abertas novas perspectivas em termos de direitos sociais e políticos, obrigando o Estado Português e as autarquias a tomarem medidas de realojamentos para a integração dos ciganos portugueses (p. 6).

O realojamento e habitação social

De acordo com o Artigo 65º (Habitação e urbanismo) da Constituição da República Portuguesa “Todos têm direito, para si e para a sua família, a uma habitação de dimensão adequada, em condições de higiene e conforto e que preserve a intimidade pessoal e a privacidade familiar”, salienta-se a alínea b) em que o Estado, em conjunto com as autarquias locais, deveria promover habitações económicas e sociais, e na alínea c) o Estado deveria adoptar uma política de renda compatível com os rendimentos familiares e de acesso à habitação própria, colmatando a inacessibilidade das pessoas ciganas pobres e sem residência fixa terem acesso a financiamento bancário (Castro, 2007:72)⁸⁸.

De acordo com o estudo de Isabel Guerra (2008: 65) identificam-se 4 programas de habitação / realojamento pós 25 de Abril de 1974:

Decreto-Lei 226/1987 de 6 de Junho	Acordos de colaboração com os municípios, em articulação com o Decreto-Lei 110/85 de 17/4, para programas municipais de realojamento social (para áreas não abrangidas pelo PER).
Decreto-Lei 163/1993 de 7 de Maio	Na sequência do primeiro Programa de Luta contra a Pobreza em 1991, surge o Decreto-Lei 183/92 de 22/4 e o Decreto-Lei 163/93 de 7/5 que criou o PER-Programa Especial de Realojamento (alterado pelo Decreto-Lei 93/95 de 9/5, pela Lei 34/96 de 29/ e pelo Decreto-Lei 1/2001 de 4/1), com vista à erradicação das barracas existentes nos municípios das áreas metropolitanas de Lisboa e Porto.
Decreto-Lei 79/1996 de 20 de Junho	O PER Família surge em 1996. Dez anos depois, surge o Decreto-Lei 271/2003 que articula o PER e o PER Família.
Decreto-Lei 135/2004 de 3 de Junho	Actualmente, o PROHABITA pretende substituir os PER. O Instituto de Gestão e Alienação do Património Habitacional do Estado (IGAPHE) e o Instituto Nacional de Habitação (INH), actual Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana (IRHU) que integra os anteriores mais a Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN).

Geralmente, as habitações são atribuídas segundo critérios de adequação da tipologia dos fogos à dimensão do agregado, evitando-se sempre que possível, a sub ou sobre ocupação das mesmas. Não é permitida qualquer discriminação em função do género, da etnia, da confissão religiosa ou da convicção política dos candidatos. Por “*agregado familiar*”, entenda-se o conjunto de pessoas constituído pelo requerente da medida, pelo cônjuge ou pessoa que com aquele viva há mais de dois anos em condições análogas, designadamente em união de facto, pelos parentes ou afins em linha recta ou até ao 3º grau da linha colateral, bem como pelas pessoas relativamente às quais, por força de lei

⁸⁸ De acordo com o estudo de Alexandra Castro (2007), estimam-se ser 34 mil indivíduos ciganos, dos quais 6516 ainda vivem em condições habitacionais precárias, seja fixas ou móveis, correspondendo a 19,2% face ao número total de 33940 ciganos cujo estudo conseguiu apurar.

ou de negócio jurídico que não respeite directamente à habitação, haja obrigação de convivência ou de alimentos e ainda outras pessoas que vivam em coabitação com o requerente, devidamente fundamentada e comprovada. Por “*dependentes*”, entenda-se elementos do agregado familiar com menos de 25 anos que não tenham rendimentos e que, mesmo sendo maiores, possuam, comprovadamente, qualquer tipo de incapacidade permanente ou sejam considerados inaptos para o trabalho ou para angariar meios de subsistência. Os candidatos devem residir com os seus agregados familiares no Município há mais de um determinado número de anos em locais que não reúnam requisitos mínimos de segurança e salubridade ou em condições de sobre ocupação. Em caso de empate, a selecção respeita a lista de acordo com as seguintes prioridades: *a)* agregado com rendimento *per capita* inferior; *b)* número de elementos no agregado com idade igual ou superior a 65 anos; *c)* número de deficientes no agregado; *d)* número de dependentes no agregado; *e)* data de entrada comprovada pelo registo do formulário no sistema de gestão documental da Autarquia.⁸⁹

O Rendimento Mínimo Garantido ou Rendimento Social de Inserção

De acordo com Isabel Baptista e Jorge Cabrita (2009), o RMG/RSI, introduzido em 1996, “é constituído por uma *componente monetária* (a prestação pecuniária), sendo um direito universal, transitório e estruturado em volta de critérios estabelecidos, e por um *programa de inserção* baseado num *contrato* entre beneficiários e o programa, em que ambas as partes aceitam levar a cabo um conjunto de acções necessárias para a integração social, profissional e comunitária gradual da família. Destina-se a pessoas e famílias em situação de grave carência económica, por exemplo quando o rendimento individual é inferior ao valor da Pensão Social [que, em 2009, era de 187,18€/mês]⁹⁰ não contributiva ou quando o rendimento *per capita* do agregado familiar é inferior a

⁸⁹ Síntese elaborada depois de consultados, aleatoriamente, alguns regulamentos municipais via internet, a que todos podem ter acesso.

⁹⁰ O valor pecuniário estipula-se do seguinte modo: 100% do Valor da Pensão Social (VPS) até 2 adultos; 70% do VPS para cada adulto a partir do 3º adulto; 50% do VPS por cada menor até 2; 60% do VPS por cada menor a partir do 3º. O montante é acrescido no caso de gravidez, deficiências, doença crónica, idosos dependentes e uma eventual ajuda à renda da habitação (até 25%). O montante médio, a nível nacional, da prestação por agregado familiar era de 218,96€ por mês e 80,14€ por beneficiário em 2007. Nesse ano, 40% dos beneficiários eram jovens dos 0 aos 18 anos.

este limiar” (Baptista; Cabrita, 2009:3). O programa de inserção varia consoante as necessidades e características dos beneficiários, mas estes devem comprometer-se a cumprir algumas obrigações, que pode incluir: “a) aceitar trabalho ou formação profissional; b) frequentar o sistema educativo; c) participar em programas de ocupação de carácter temporário que favoreçam a inserção no mercado de trabalho ou satisfaçam necessidades sociais ou ambientais e que normalmente não seriam desenvolvidas no âmbito do trabalho organizado; d) aceitar a melhoria das condições de habitação; e) aceitar um apoio paralelo e complementar para a família (apoio psicossocial); f) aceitar cuidados de saúde e participar em acções de prevenção na área da saúde, especialmente para crianças.” O conceito de inserção subjacente a esta medida social está associado à multidimensionalidade do conceito de exclusão social, em que a pessoa pode ser privada não só dos recursos económicos, mas também dos direitos fundamentais de educação, saúde, habitação e trabalho remunerado.

Lei n.º 19-A/96 de 29 de Junho	<p>Cria o rendimento mínimo garantido, instituindo uma prestação do regime não contributivo da segurança social e um programa de inserção social.</p> <p>O rendimento mínimo é um montante indexado ao valor legalmente fixado para a pensão social do regime não contributivo de segurança social e calculado por referência à composição dos agregados familiares.</p> <p>A prestação de rendimento mínimo é uma atribuição pecuniária, de carácter temporário, variável em função do rendimento e da composição dos agregados familiares dos requerentes e calculada por referência ao valor fixado como rendimento mínimo.</p> <p>O programa de inserção é um conjunto articulado e coerente de acções faseadas no tempo, estabelecido entre os núcleos executivos das comissões locais de acompanhamento (CLA) e os titulares do direito à prestação do rendimento mínimo e membros dos respectivos agregados familiares, no respeito pelos princípios definidos pelo Ministério do Trabalho e da Solidariedade, construído de forma adequada às respectivas situações e tendo em conta os diversos aspectos objectivos e subjectivos que interferem nos processos de participação activa na vida em sociedade, com vista a criar condições facilitadoras do acesso à autonomia social e económica dessas pessoas.</p> <p>O menor em situação de autonomia económica refere-se à situação de um indivíduo com idade inferior a 18 anos que não esteja na efectiva dependência económica de outrem a quem incumba, legalmente, obrigação alimentar, nem se encontre em instituição, oficial ou particular, ou em situação de colocação familiar.</p> <p>A dispensa de disponibilidade activa para a inserção profissional - procedimento aplicável a quem tenha uma situação pessoal ou familiar que implique, transitória ou definitivamente, que o processo de inserção social possa concretizar-se sem a inserção profissional.</p>
Decreto-Lei n.º 196/97 de 31 de Julho	Regulamenta a Lei n.º 19-A/96, de 29 de Junho, que criou o rendimento mínimo garantido.
Decreto-Lei n.º 84/2000 de 11 de Maio	Regulamentação da Lei do Rendimento Mínimo Garantido
Lei n.º 13/2003 de 21 de Maio	Revoga o Rendimento Mínimo Garantido e cria o Rendimento Social de Inserção. A prestação do rendimento social de inserção assume natureza

	pecuniária e possui carácter transitório, sendo variável o respectivo montante. O programa de inserção do rendimento social de inserção é constituído por um conjunto de acções destinadas à gradual integração social dos titulares desta medida, bem como dos membros do seu agregado familiar.
Decreto-Lei 283/2003 de 8 de Novembro	Regulamenta o Rendimento Social de Inserção
Lei 45/2005 de 29 de Agosto	Primeira alteração à Lei 13/2003, de 21 de Maio, que revoga o rendimento mínimo garantido, previsto na Lei 19-A/96, de 29 de Junho, e cria o rendimento social de inserção
Decreto-Lei n.º 42/2006 de 23 de Fevereiro	Altera o Decreto-Lei n.º 283/2003, de 8 de Novembro, que regulamenta a Lei n.º 13/2003, de 21 de Maio, nos termos da qual foi criado o rendimento social de inserção.

Fonte: site do Instituto de Desenvolvimento Social, da Segurança Social. (IDS/SS)

A Escolaridade Obrigatória

Segue uma síntese cronológica da obrigatoriedade da escolaridade desde o 25 de Abril de 1974 até à data, como intuito de se perceber, no tempo, a cada vez maior abrangência da idade – da infância à adolescência tardia, que, como referi em anterior trabalho (Montenegro, 1999), colide com as idades, funções sociais e ciclos de vida dos processos de socialização ciganos.

Decreto-Lei n.º 4/78 do Ministério da Educação e Investigação Científica 11 de Janeiro de 1978	<ul style="list-style-type: none"> — Aos alunos que concluíram com o aproveitamento a escolaridade obrigatória de 6 anos, é atribuído o respectivo diploma. — Aos indivíduos nascidos a partir de 1 de Janeiro de 1967, que não tenham completado a escolaridade obrigatória de 6 anos, é vedado, para todos os efeitos legais, o ingresso nos quadros públicos. — É eliminado, a partir do ano escolar de 1977/78, o diploma da 4.ª classe.
Decreto-Lei n.º 538/79 do Ministério da Educação e Cultura 31 de Dezembro de 1979	<ul style="list-style-type: none"> — O ensino básico é universal, obrigatório e gratuito. — O ensino básico abrange os 6 primeiros anos de escolaridade. — A idade escolar é fixada entre os 6 e os 14 anos. — Ficam sujeitos à obrigatoriedade de matrícula, em cada ano escolar, os menores que completem seis anos até 30 de Setembro do ano civil.
Decreto-Lei n.º 187-D/80 do Ministério da Educação e Ciência 14 de Junho de 1980	<ul style="list-style-type: none"> — Ficam sujeitos à obrigatoriedade de matrícula, em cada ano escolar, os menores que completem 6 anos até 31 de Dezembro do ano civil em que o ano escolar tiver início.
Decreto-Lei n.º 220/81 do Ministério da Educação e Ciência de 16 de Julho de 1981	<ul style="list-style-type: none"> — A idade escolar considera-se terminada com a obtenção do diploma de escolaridade obrigatória. Considera-se também terminada quando o aluno não tenha obtido a escolaridade obrigatória até ao termo de ano escolar em que atinja a idade determinada como limite superior da escolaridade obrigatória.
Decreto-Lei n.º 301/84 do Ministério da Administração Interna, da Justiça, da Educação e do Trabalho e Segurança Social de 7 de Setembro de 1984	<ul style="list-style-type: none"> — Obrigatoriedade do ensino básico para todos os menores em idade escolar. — O ensino básico abrange o ensino primário (4 anos) e o ensino preparatório (2 anos). — A escolaridade obrigatória é fixada entre os seis anos completos e os catorze anos. — A obrigatoriedade do ensino básico implica: dever de matrícula, de

	<p>frequência do ensino, de aproveitamento.</p> <p>— A 1.^a matrícula deverá ser efectuada relativamente aos menores que completem seis anos até 31 de Dezembro do ano civil em que o ano escolar tem início.</p> <p>— Poderá ser adiado por um ano o início da escolaridade obrigatória em casos de deficiência.</p>
Decreto Regulamentar n.º 21/86 do Ministério da Educação e Cultura de 1 de Julho de 1986	<p>— Adia por um ano o início da escolaridade obrigatória aos menores portadores de deficiência que frequentem jardim-de-infância.</p>
Lei 46/86 da Assembleia da República de 14 de Outubro de 1986	<p>— O ensino básico é universal, obrigatório e gratuito.</p> <p>— Tem a duração de 9 anos e compreende 3 ciclos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - 1.º ciclo de 4 anos - 2.º ciclo de 2 anos - 3.º ciclo de 3 anos <p>— Ingressam no ensino básico as crianças que completem 6 anos de idade até 15 de Setembro</p> <p>— A obrigatoriedade de frequência do ensino básico termina aos 15 anos de idade.</p> <p>— Aplica-se aos alunos que se inscreveram no 1.º ano do ensino básico no ano lectivo de 1987-1988 e seguintes.</p>
Decreto-Lei n.º 243/87 do Ministério da Educação e Cultura de 15 de Junho de 1987	<p>— O Estado assegurará o cumprimento da escolaridade obrigatória às crianças que carecem de ensino especial.</p>
Despacho n.º 123/ME/89 do Ministério da Educação 5 de Julho de 1989	<p>— Determina que aos estudantes, filhos de trabalhadores migrantes oriundos de países da Comunidade Económica Europeia e se encontrem sujeitos ao regime de escolaridade obrigatória, é reconhecido, em Portugal, o direito a um ensino de acolhimento gratuito.</p>
Lei n.º 85/2009 de 27 de Agosto do Ministério da Educação	<p>— Estabelece o regime da escolaridade obrigatória para as crianças e jovens que se encontram em idade escolar e consagra a universalidade da educação pré-escolar para as crianças a partir dos 5 anos de idade, cessando com ou sem o diploma do ensino secundário aos 18 anos. Tem 12 anos de escolaridade:</p> <ul style="list-style-type: none"> - 1º Ciclo de 4 anos (6-10 anos) - 2º Ciclo de 2 anos (11-12 anos) - 3º Ciclo de 3 anos (13-15 anos) - Secundário de 3 anos (16-18 anos) <p>— A escolaridade obrigatória implica, para o encarregado de educação, o dever de proceder à matrícula do seu educando (...) determinando ao aluno o dever de frequência.</p>

Fonte: site da Secretaria-Geral do Ministério da Educação.

É comum a ideia de que, ainda que fosse obrigatória a escolaridade antes do 25 de Abril, a grande maioria das crianças e jovens ciganos não ia à escola, sendo casos raros os que frequentam a escola antes do 25 de Abril de 74 (como foi o caso da Olívia que frequentou a escola nos anos 60). Efectivamente, foi após a introdução do RMG, a partir de meados dos anos 90, que as escolas se viram “invadidas” por crianças e jovens ciganos. Fui protagonista dessa época do “antes” e do “depois” da implementação RMG e, por via dessa discrepância, foi concebido o Projecto de Alfabetização Informal e Comunitária, em 1993-95 (premiado pelo IEE-Instituto de Inovação Educacional) dando

origem ao Projecto Nómada em 1995-96 (Montenegro, 2003), ano a partir do qual as escolas receberam, repentinamente, inúmeras crianças e jovens ciganos. Lembro que o RMG foi introduzido, a título experimental em Almada e Setúbal em 1996, e no resto do país em 1997, coincidindo, não por acaso, com a expansão do projecto Nómada no Alentejo em 1998.

O facto de “o ser cigano redefinir-se a cada momento, em cada contexto e em cada país” (Magano, 2006), reforça a ideia de que os ciganos detêm “uma tradição de mudança, uma prática secular de inovação” (Liégeois, 1994:39 citado por Magano, 2006:11), e contraria a ideia, muitas vezes veiculada, de que seria um grupo com identidade estática ou estanque. E, porque os contactos culturais não são neutrais, traduzem-se necessariamente em processos sociais dinâmicos de mudança social. Processos que fui testemunhando ao longo de duas décadas e sobre os quais fui conjecturando algumas “impressões” sobre os impactos das mudanças que foram sendo ser introduzidas na organização social cigana por via destas três medidas de política social.

A nível da *gestão dos territórios*, o realojamento e a escolaridade obrigatória obrigam a que as famílias partilhem os mesmos prédios e bairros⁹¹, escolas e turmas, quando tinham, como estratégia de instalação e sedentarização, critérios que tinham de ser respeitados, como a antiguidade no território e a não concentração de famílias de linhagens diferentes. Ora, esses critérios não são tidos em conta quando as pessoas ciganas são realojadas ou quando as crianças são matriculadas, uma vez que estas devem integrar as escolas da área de residência (ou do local de trabalho) dos encarregados de educação. A autorização para viver no mesmo território era concedida pela família mais antiga no local. Presentemente, isso não pode acontecer, uma vez que os critérios de atribuição dos fogos são de outra natureza, como os referidos acima. Olga Magano (2007b:9) avança com a distinção de lógicas diversas na valorização dos

⁹¹ “O realojamento é a única via disponível para os Ciganos para melhorar a sua situação habitacional, sendo, por isso, um dos mais importantes benefícios sociais para a comunidade cigana em Portugal. (...) Uma vez que [ou melhor, a ausência de] as políticas de realojamento em Portugal resultaram na proliferação de bairros de barracas segregados nas principais cidades onde vivem os ciganos, com condições de vida extremamente degradadas nestes bairros, que muitos vêem como zonas de exclusão social e criminalidade. O realojamento não leva em linha de conta as especificidades culturais dos diferentes grupos étnicos e não promove a coexistência intercultural; pelo contrário reforça a segregação de grupos já de si marginalizados, tais como os ciganos. Estes bairros estão mal integrados no tecido urbano; são muitas vezes relegados para zonas longe do centro da cidade e promovem a guetização” ERRC/Númena (2007:57).

territórios: “a lógica da produção do espaço”, atribuída aos gestores públicos e promotores imobiliários e de investimentos, e a “lógica da apropriação do espaço”, atribuída às populações a serem realojadas, neste caso as pessoas ciganas.

Por outro lado, um outro “dos problemas experimentados pelos ciganos no acesso à habitação social é que eles estão na sua maior parte inelegíveis para programa de habitação sociais normais, tais como o PER Famílias e o Prohabita”. É certo que “o acesso a estes programas seria um contributo mais efectivo para a integração social, uma vez que permitiria aos beneficiários escolher a sua própria residência fora dos bairros sociais”. Porém, “o acesso a estes programas está dependente da integração na economia formal e da apresentação de uma declaração de impostos” ERRC/Númena (2007:60).

A nível da *gestão dos recursos económicos*, a introdução do rendimento mínimo veio alterar a relação com o trabalho. Antes, as famílias viviam dos trabalhos agrícolas sazonais, tarefa que faziam em família, incluindo as crianças. Com o provento dessas “campanhas”, deslocavam-se ao norte do país, para adquirir lotes de restos de colecção na indústria têxtil (produtos, nalguns casos, contrafeitos, cujas fábricas foram encerrando), e que se propunham comercializar nas épocas “baixas” nas feiras, mercados e praças, através da venda ambulante. Um sustento incerto e precário, mas que denotava empreendedorismo, ainda que numa economia informal. Com a introdução do RMG/RSI, as famílias “candidataram-se” a receber um rendimento certo, com o qual poderiam desfrutar de uma vida mais estável e menos sobressaltada. A troca foi feita, pensando que poderiam, com essa verba, adquirir mais mercadoria para vender e também um veículo (de preferência uma carrinha) para as carregar e deslocar-se pelo país, de feira em mercado, subindo na escala social (é prestigiante ser-se comerciante, trabalhar por conta própria). Mas esta estratégia não foi bem aceite pelas técnicas da segurança social, que viam, na aquisição de carrinhas, um “sinal exterior de riqueza”⁹², quando, na verdade, estas preenchem algumas necessidades básicas: i) ser lugar onde as crianças dormem para estarem afastadas dos ratos e do frio; ii) ser local onde armazenam a mercadoria que vendem nas feiras; iii) ser um meio rápido de transporte

⁹² “Os assistentes sociais aparentemente faziam sua a responsabilidade de “descobrir” reivindicações fraudulentas do RSI através das suas interpretações subjectivas de “sinais exteriores de riqueza”. Quase todos os trabalhadores sociais e quase todos os trabalhadores da segurança social faziam referência a ciganos beneficiários do RSI que vinham receber os seus pagamentos em Mercedes” (ERRC/Númena (2007:54),

em caso de desavenças (rixas internas) e poder deslocar-se para visitar os familiares e participar nas festas ou se deslocarem para as feiras de mercados com maior celeridade; iv) ser também um sinal de ascensão social, portanto de prestígio. O contrato de inserção não facilitava o empreendedorismo e promovia o assistencialismo (opinião do Leandro). A prioridade do Estado era outra: que os adultos frequentassem cursos de alfabetização e/ou de formação profissional e que as crianças e jovens fossem à escola e completassem a escolaridade obrigatória. Assim, os nichos económicos que detinham foram sendo preenchidos, no meio rural, pela mecanização e pela mão-de-obra dos imigrantes de Leste e, no comércio, pelas “lojas dos trezentos” vindas de Espanha, pelas grandes superfícies e hipermercados, e, finalmente pelo comércio asiático (chineses e paquistaneses). Agora, conquistar um lugar nas feiras e mercados torna-se muito mais burocrático e exigente e também já não rende tanto. Agora, vão abastecer-se nas “lojas dos chineses” (no Martim Moniz e no Porto Alto), para venderem onde as autarquias os deixam, mediante o pagamento do cartão de vendedor com outras regras administrativas muito mais restritivas e normalizadoras.

A propósito de “nichos económicos” Larissa Adler Lomnitz (2003:139-140) apresenta um modelo ecológico para entender o processo de migração de um nicho económico para outro. Assim, esta autora assinala três etapas:

Desequilíbrio, em que existe um processo em que o nicho económico se satura temporal, intermitente ou permanentemente, afectando a subsistência ou a segurança de um grupo humano (pressão demográfica, empobrecimento dos terrenos, catástrofes naturais ou sociais). Este desequilíbrio também pode estar relacionado com a abertura de fronteiras e dos meios de comunicação social que tornou possível o conhecimento sobre sociedades que oferecem melhores condições de vida ou de trabalho.

Transferência, incluindo todos os factores e variáveis que afectam o processo migratório, tais como as distâncias, os meios de transporte, aspectos temporais e espaciais, que influenciam a selecção do lugar de destino, os quais dependem das expectativas de encontrar um novo nicho ecológico capaz de sustentar o grupo. Aqui, as redes sociais desempenham um papel muito importante.

Estabilização, em que se restabelece o reequilíbrio ou a acomodação do grupo no seu novo nicho económico, o qual pode incluir um processo de aculturação e adaptação ao

novo ambiente, tais como as mudanças institucionais no grupo, a estrutura familiar, a economia, a língua, a religião, as diversões, as estruturas de apoio, até chegar à formação gradual de um novo ambiente social e de uma nova cosmovisão que, por sua vez, se pode concretizar em três fases:

a) *Assentamento*, que consiste numa serie de processos adaptativos que dependem do tipo de integração – assimilação ou rejeição – conseguido pelos migrantes no seu novo nicho ecológico;

b) *Interacção com o lugar de destino*, uma vez que a migração afecta necessariamente as condições ecológicas do lugar de destino, tanto no aspecto humano (deslocações de outros grupos sociais, marginalização, introdução de novas tecnologias) como noutros campos (saturação dos serviços de saúde, mudanças nos padrões residenciais, conflitos sociais e políticos);

c) *Interacção com o lugar de origem*, em que o processo de migração tem efeitos de retro alimentação sobre o local de origem, tanto através da informação (contactos do deslocado com o anterior grupo de referência) como mediante a potencial ajuda que representam os transferidos, já estabelecidos, para os seus parentes e para que novos migrantes abandonem o seu lugar de origem. Se a transferência teve êxito do ponto de vista dos migrantes, poderá produzir-se uma corrente migratória mais ou menos intensa e contínua.

Este modelo pode ajudar à compreensão das deslocações/migrações internas de grupos ciganos, tanto na busca de “nichos económicos” como na busca de alojamentos sociais, quando se proporcionam projectos de construção de habitações sociais a nível de diversas autarquias, como foi o caso de Beja, no bairro da Esperança antes da construção do bairro das Pedreiras, por exemplo.

A nível da *gestão das práticas educativas e sociais*, a escolaridade obrigatória veio introduzir mudanças de expectativas que saíram, muitas vezes, goradas. Antes, as crianças e jovens aprendiam fazendo e vendo fazer com os adultos, participando da lida quotidiana: as meninas com as mães e tias a lida da casa, preparando-se para o casamento, que funciona como ascensor social; os meninos com os pais e tios a lida do negócio e da angariação de futuros compradores e vendedores, construindo uma rede de contactos e de possibilidades de negócio. Agora, as crianças e jovens integram turmas e

escolas desde os 6 anos, das quais só podem sair depois dos 15 anos, (e, recentemente, aos 18 anos, já depois de adultos), aprendendo o “ofício de aluno” e desaprendendo “o ofício de ser cigano”. As expectativas saem malogradas porque depois de percursos de insucessos consecutivos, não conseguem nicho algum de trabalho prestigiante: ninguém emprega um cigano⁹³, nem que se tenha esforçado por “coleccionar”/acumular cursos profissionais remunerados pelo Fundo Social Europeu. Esta experiência foi-nos pelos entrevistados, nomeadamente pelo Leandro.

E a partilha de espaços e tempos comuns com Outros diferentes pode trazer algum desconforto, porque é neles que as diferenças são mais visíveis e salientes, provocando crispações, tensões e intolerâncias, não apenas por incompreensões mútuas mas também por ainda não haver condições materiais e imateriais para reconstruir sentidos pertinentes. Surgem então as perplexidades face a diferentes práticas sociais e visões do mundo. Mas também são nesses espaços e tempos que se contactam com outros modos de fazer, de saber e de sentir que nos interpelam, reequacionando prioridades, provocando opções, criando, por vezes, dilemas.

A nível da *gestão dos territórios*, aprende-se que existem espaços comuns que são públicos e que devem ser cuidados como algo que é de todos, ainda que alguns os sobre utilizem, tentando privatizá-los, apropriando-se unilateralmente deles. Aprende-se que os critérios de ocupação de espaços e de utilização dos tempos são outros, com outros ritmos e outras prioridades. Já não se pode abandonar uma casa ou uma escola por causa de uma desavença, sem perder o conforto, a rede social construída na vizinhança e o prestígio adquirido. É necessário aprender a partilhar os espaços e tempos com quem não “se dão” e evitar conflitos graves que prejudiquem os seus e sobretudo o seu prestígio.

A nível da *gestão dos recursos económicos*, aprende-se a gerir uma mensalidade (e não uma jorna como anteriormente), tendo de pagar água, electricidade, renda ou uma letra ou promissória. As famílias, que viviam em barracas ou tendas, foram confrontadas com compromissos cujo magro orçamento familiar estava habituado a honrar, mas que com os pagamentos de renda, de electricidade, de água e gás, passou-se abruptamente de

⁹³ “Embora os ciganos usem agora os centros de emprego, em resultado das exigências do RSI, eles não conseguem, na maior parte das vezes, colocar os ciganos num emprego devido, em parte, à relutância dos empregadores. É o empregador que escolhe, em última análise, de entre uma série de candidatos apresentados pelo centro de emprego, os futuros empregados” ERRC/Númena (2007:56).

uma situação em que não havia encargos financeiros para diversos encargos de uma só vez. (Magano, 2007b: 10). Assiste-se a uma ligeira flexibilização nas gerações mais novas no que diz respeito ao papel da mulher a quem é permitido trabalhar fora de casa e por conta de outrem, desde que respeitem algumas condicionantes: “a actividade ser desenvolvida no âmbito territorial da própria comunidade, permitindo dessa forma um apertado controlo do grupo sobre a vida e conduta das jovens e mulheres ciganas” (Branco, 2003:128). Aprende-se, também, que se deve dissimular a sua ciganidade para poder responder a uma proposta de trabalho por conta de outrem. Aprende-se a ser empregado e não patrão de si próprio e a ter de respeitar ordens superiores com outras prioridades e outros compromissos. E também se aprende a ser assistido e beneficiário.

A nível da *gestão das práticas educativas e sociais*, aprende-se outros ritmos, cumprindo outros horários, confrontando com outros valores educativos, com outras (in)justiças e outras (des)igualdades. Nomeadamente as meninas aprendem que o casamento pode ser adiado para se poder fruir de um espaço de liberdade, prolongando a sua estadia nos espaços escolares, acumulando sucessivos insucessos escolares por absentismo intermitente, e que o noivo pode ser escolhido por elas e não pelos pais, utilizando com mais frequência os fugimentos.

Estas impressões não pretendem ser exaustivas mas apenas uma amostra das mudanças exógenas que tenho vindo a presenciar e/ou a suspeitar, assim como mudanças endógenas ainda por desocultar, sustentam as questões que se deseja ver aprofundadas com o presente estudo.

Capítulo 3 – Processos de construção das identidades: socialização, aprendizagem experiencial e mudança social

“As pessoas aprendem com a experiência, por isso não se deve ensinar às pessoas aquilo que elas já sabem”, é o pressuposto principal da educação de adultos, cujo património experiencial de cada um representa o recurso mais importante para a realização de novas aprendizagens (Canário, 2006a:37).

Sendo ou implicando a socialização um processo de aprendizagem que está na origem dos processos de construção identitários, encara-se a formação de adultos – área de especialidade deste estudo em ciências da educação - como um processo de aprendizagem permanente, de transformação pessoal e social, por via experiencial, na senda do que enformou o estudo “Aprendendo com ciganos” (Montenegro, 2003), focado na visão de pessoas não ciganas que aprenderam a lidar com pessoas ciganas, visa-se dar-lhe continuidade e fazer o paralelo, no presente estudo, pretendendo saber como se “Aprende a ser cigano hoje”, centrando-se na visão de pessoas ciganas que aprenderam a lidar com pessoas e contextos não ciganos.

A aprendizagem humana assenta em três princípios: i) a aprendizagem corresponde a um trabalho que cada um realiza sobre si; ii) que coincide com o ciclo vital do ser humano; iii) e que, no essencial, é um processo difuso, não formal, largo e multiforme de socialização. Ou seja, a aprendizagem ocorre em todos os contextos sociais e físicos com que entra em relação, na medida em que há uma apropriação das oportunidades de aprender com os outros e com as coisas, implicando uma acção retroactiva e recíproca (Canário, 2005:71).

Assim, com Dubar (1997) a formação é sinónimo de socialização “enquanto processos reais de aprendizagem socializada” (p.33), sendo que o “processo individual de socialização não se desenvolve num vazio cultural: activa formas simbólicas e processos culturais” (p.36). O processo de socialização “nunca é totalmente conseguido nem totalmente acabado” (p.96), configurando um processo de aprendizagem

permanente, através de processos de educação informal, não formal e formal (Pain, 1990) e de auto, hetero e eco formação (Pineau, 1991).

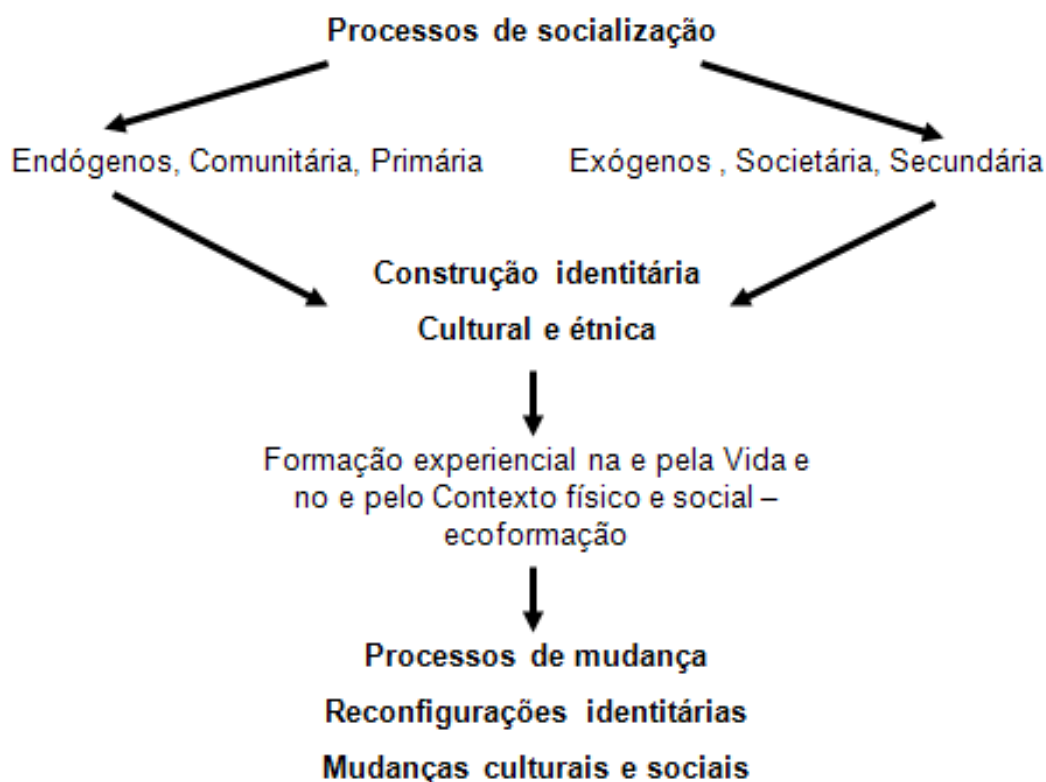


Gráfico nº3 – Processos de construção identitária

Adopta-se, pois, neste estudo, uma “perspectiva compreensiva da socialização” (Dubar, 1997:100), entendida a construção identitária como produto de processos dialógicos de sucessivas socializações, permitindo perceber os mundos construídos pelos indivíduos, a partir da sua experiência pessoal, e apreender “as identidades típicas pertinentes num campo social específico” (p.100) como é o caso das pessoas pertencentes ao grupo étnico cigano, “objecto” deste estudo.

A identidade não é mais do que o resultado simultaneamente estável e provisório, individual e colectivo, subjectivo e objectivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização que, em conjunto, constroem os indivíduos e definem as instituições (Dubar, 1997:105).

No estudo anterior (Montenegro, 2003), debrucei-me sobre as intersecções e confrontos entre a socialização cigana e a socialização escolar, apoiando-me nos conceitos de socialização primária, comunitária e endógena, atribuindo-os aos modos de socialização das comunidades ciganas, e nos conceitos de socialização secundária, societária e exógena, atribuindo-os às colectividades escolares. No presente estudo, os conceitos atribuídos às comunidades ciganas serão mantidos e os atribuídos às colectividades escolares – enquanto instituições burocráticas – também o serão, porque abrangem algumas das instituições da sociedade maioritária que interagem com as comunidades ciganas, nomeadamente os serviços locais da segurança social e da habitação.

Contudo, julgo necessário acrescentar outros conceitos que concorrem para a compreensão da construção da identidade social cigana, como a “identidade para si” e a “identidade para os outros” de Claude Dubar (1997). Será na relação dialógica entre a identidade para o outro conferida, a identidade para si construída, a identidade social herdada e identidade visada que “nasce um campo de possibilidades” - desde a infância, passando pela adolescência, até à maturidade e à velhice, isto é ao longo de toda a vida - “de construção de estratégias identitárias” (p.113).

3.1. Socialização, construção da identidade social e mudança social

A identidade social não é, apenas e simplesmente, transmitida de uma geração à seguinte. É construída por cada geração com base em categorias e posições da geração precedente, através das estratégias identitárias mobilizadas pelos indivíduos que cruzam diferentes contextos socializadores, contribuindo para a sua transformação, uma vez que o “espaço de reconhecimento das identidades é inseparável dos espaços de legitimação dos saberes e competências associados às identidades” (Dubar, 1997:118), os quais podem ser espaços habitacionais, associativos ou profissionais. Segundo Boudon e Bourricaud (2004:144-145), a socialização deve ser concebida, não apenas como um mecanismo de interiorização, mas também como um processo de adaptação a situações de mudança variadas, processo efectuado pelo sujeito balizado por arbitragens e compromissos entre as normas que se lhe impõem, os valores e crenças às quais se submete e os interesses que concebe. Contudo, estes autores também se referem à

possível celeridade com que se operam mudanças comportamentais para fazer face às mudanças do meio envolvente, advertindo para o conceito de “resistência cultural” à mudança. Sendo “cultural” aos olhos do observador, pode ser atribuída ao facto da mudança se confrontar com os interesses dos atores sociais, os quais pode passar despercebido ao observador.

Segundo Linton (1932, citado por Dubar, 1997:47-48), na perspectiva antropológica, existem algumas características que concorrem para a construção da personalidade: i) as *características gerais* da cultura (núcleo de uma determinada cultura) comuns a todos os membros: a linguagem, os valores de base, os modelos de relação social, os usos e costumes comuns, etc.; ii) as *características especializadas*, comuns a um determinado *status* social: idade, género, classe, grupos de linhagens, etc. iii) *características alternativas* que dizem respeito às opções reactivas face às mesmas situações; iv) as *particularidades individuais* que reenviam às escolhas individuais originando um processo de inovação cultural. Para este autor, na dinâmica das sociedades modernas, a quantidade de características culturais (marcadores) que formam o núcleo cultural de uma sociedade diminui à medida da sua complexificação social. “Quando a importância do ‘núcleo’ se torna demasiado restrita, a cultura tende a torna-se num ‘leque de opções’, e já não propõe um modelo de vida coerente a todos os indivíduos, correndo o risco de ‘desintegração cultural’”. Processo que pode ser acautelado pela emergência de um novo tipo de cultura resultante da “necessidade de um conjunto de ideias e valores mutuamente compatíveis aos quais todos os membros possam aderir para justificar a sua pertença comum”. O que implica a reconstituição de um novo núcleo cultural a partir da reorganização de elementos antigos e novos provenientes de inovações culturais, pressupondo a “reconstituição de uma nova estrutura da personalidade de base, assegurada através de uma socialização comum”. Para os antropólogos, as “*experiências* subculturais *de base* presentes em todas as sociedades” sustentam a necessidade dos indivíduos terem uma pertença social estável e será por isso que a socialização da criança é analisada como um processo de incorporação progressiva de traços gerais característicos da cultura do grupo de origem, que define a sua *pertença social de base*, adquiridos sobretudo ao longo da primeira infância. Será esta “‘fidelidade às raízes’ condição da manutenção e transmissão entre as gerações dos núcleos culturais específicos a cada sociedade”, enformando assim a perspectiva da reprodução cultural

das comunidades ciganas. A dinâmica entre mudança e manutenção cultural revela-se nos diferentes contextos e processos de socialização que a gera.

A perspectiva da reprodução cultural assenta na incorporação do *habitus* nos processos de socialização. Bourdieu (1980, citado por Dubar, 1997:66) define-os “como sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, enquanto princípios geradores e organizadores de práticas e de representações perfeitamente conformes à sua lógica e às suas exigências” excluindo as práticas improváveis. Esta predisposição conduz a que “os indivíduos acabem por desejar na prática o que têm hipótese de conseguir tendo em conta o seu passado, fazendo da necessidade uma virtude” (p.67), atribuindo à socialização a função simultânea de “adesão subjectiva e de participação activa” na reprodução social. Mas ao admitir as “condições de produção e condições de funcionamento” do *habitus*, introduz-se o princípio de incerteza do *habitus*. Assim, nas condições de produção, integram-se as situações sociais vividas na infância articuladas com as vividas na idade adulta. Se as condições vividas na idade adulta forem inéditas, haverá lugar a invenções de práticas para se adaptar às mudanças, renunciando ou reconvertendo, em parte, o *habitus* de origem, para se encaixar numa estrutura mais conforme. Mas o *habitus* também pode ser resultado de “trajectória social de linhagem” (p.68) em que já não será a cultura do grupo social de origem mas a orientação da família ou a identificação a um grupo de referência que não o mesmo de origem que determinará a reorientação social. Assim, o *habitus* é, por um lado, um processo de socialização de incorporação duradoiras de formas de sentir, pensar e agir do grupo de origem, e, por outro lado, também pode ser a impregnação de atitudes provenientes da linhagem da família, resultante de percepção, apreciação e acção que os indivíduos apreendem das situações. Assim, o conceito de *habitus* também contém no seu interior a capacidade de “inventar, na presença de situações novas, novos meios de realizar funções antigas”, operando a um nível “mais profundo do que as tradições familiares ou as estratégias conscientes dos indivíduos. O grupo pode persistir no seu ser social, assumindo formas diferentes e adaptando-se a situações diversas” (p.69).

Segundo Bourdieu (citado por Dubar, 1997:74), será na articulação entre os mecanismos de interiorização das condições objectivas e de exteriorização das disposições subjectivas, que a noção de *habitus* surge não apenas como reprodutor mas também como produtor de cultura e pode assumir-se como um operador de análise das

mudanças sociais e culturais dando origem a reconfigurações identitárias. Assim, também se podem operar mudanças estruturais e profundas ou mudanças conjunturais e superficiais, jogando com várias lógicas: a instrumental/estratégica orientada pela representação do poder e a relacional/comunicacional orientada pela representação do capital social, articulação essa feita pelo indivíduo que avalia as suas “capacidades para enfrentar os desafios específicos de um dado sistema.”

No que respeita à importância da noção de *habitus* para a compreensão dos processos de educação, Riesman (in Bonté e Izard, 2008:223) acrescenta que esta “permite aceder à razão pedagógica de uma cultura, às lógicas e estratégias que esta desenvolve para se transmitir e se perpetuar”. A socialização é assim encarada “como um processo biográfico de incorporação das disposições sociais não somente da família e da classe de origem, mas também do conjunto dos sistemas de acção com os quais o indivíduo se cruzou no decorrer da sua existência. (...) Quanto mais as pertenças sucessivas ou simultâneas forem múltiplas e heterogêneas, mais se abre o campo do possível e menos se exerce a causalidade de um provável determinado” (Dubar, 1997:77). O “princípio da incerteza” do *habitus* conduz-nos ao conceito de socialização como processo de construção social da realidade, assente na “interacção e na incerteza no seio da realidade social, em confronto com lógicas de acção funcionalmente heterogêneas” (p.79).

Na perspectiva de Berger e Luckmann (1986, citado por Dubar, 1997: 94-100) a socialização secundária pode contribuir para a mudança social, uma vez que “a socialização nunca é completamente conseguida nem totalmente acabada”. Define o saber de base (constituindo-se em esquemas de percepção do mundo, linguagem, organização da realidade, fornecendo-lhe uma estrutura cognitiva) com que a criança é imersa no mundo vivido, simbólico e cultural, o qual constitui um saber sobre o mundo (cosmovisão). Será a incorporação dos saberes de base na e com a aprendizagem primária da linguagem que constitui o processo fundamental da socialização primária. Estes autores atribuem à escola a função legitimadora de alguns desses saberes em detrimento de outros, favorecendo alguns tipos de famílias. Torna-se assim, sem dúvida, decisivo “a valorização que é feita dos diferentes saberes possuídos pelos diferentes adultos “socializadores” e das relações que estabelecem com os diversos “socializados”.

Para haver lugar a uma reconstrução da identidade, segundo estes autores, pressupõem-se algumas condições:

- i) distanciamento de papéis entre a *identidade real* e a *identidade virtual*;
- ii) identificação forte a um compromisso pessoal de futuro (continuar a ser cigano mas também assumindo-se português; tornar-se cigano evangélico, cigano “evoluído” ou mantendo-se cigano tradicional, ...);
- iii) implicação forte dos socializadores na passagem de uma ‘casa’ para outra (da família para a escola – entendida aqui como instância socializadora secundária, ou para o local do trabalho - ou de uma linhagem para outra);
- iv) transformação do mundo vivido pela modificação da linguagem (reconversão do pensamento através da assunção de práticas religiosa, escolar ou profissional);
- v) conservação de uma parte da identidade antiga acompanhando a identificação a novos significativos legitimados (no caso dos casamentos mistos, por exemplo).

Quanto maior for a distância entre os conteúdos da socialização primária e os da socialização secundária, origina rupturas a que Dubar chama de “alternações”, situações de “alteridade” do indivíduo no decorrer da socialização secundária, ou seja, de transformação ou ainda, como lhe chama Ricardo Vieira, (1999) de *trânsfugas*.

A transformação da identidade depende da articulação prolongada de um ‘aparelho de legitimação’ e de uma ‘reinterpretação da biografia passada’, à volta de uma estrutura do tipo “antigamente eu pensava...agora sei”. “A ruptura biográfica pode ser vivida como uma separação cognitiva entre as trevas e a luz” (Dubar, 1997:97). Esta expressão encontrei-a na entrevista do Jaime, quando falou do seu encontro com a palavra de Deus, assumindo que antes da identidade cigana está a de crente evangélico.

«E eu conheci a Deus, que é completamente diferente do que simpatizar. Então, eu conheci a Deus com 15, hoje tenho 29, e foi a maior alegria... Como é que eu posso dizer... Foi a maior certeza e convicção que eu pude ter na minha vida foi ter sido de Deus.

Se tivesses que optar pela Lei cigana ou pela Lei da Igreja?

Pela Lei da Igreja. Sem pensar duas vezes.»

Mas neste caso, não se trata de uma “reconversão” da identidade étnica com a de crente, parece-me ter sido uma reconfiguração da sua etnicidade e ciganidade à luz do “aparelho de legitimação” da evangelização, corporizando a evangelização “à maneira

cigana”, isto é, aciganando a evangelização. Por outro lado, pode ter acontecido que “a humilhação dos povos submetidos e a opressão dos seus valores culturais e das instituições sociais tenham encontrado no desafogo religioso, o único autorizado, a esperança de salvação, de liberdade, de dignidade, de autonomia, de liberdade; numa palavra de revalorização da própria cultura” (Bernardi, 2007:124).

“Será, portanto, graças à transformação possível das identidades na socialização secundária que se podem pôr em causa as relações sociais interiorizadas ao longo da socialização primária: [permitindo] a possibilidade de construir outros mundos para além daquelas que foram interiorizados na infância, que [estará] na base do sucesso possível de uma mudança social não reprodutora” (Dubar, 1997: 99), isto é, uma mudança estruturante (de 2º nível, segundo Watzawick, 2010). Ainda assim, “a socialização secundária nunca apagará totalmente a identidade “geral” construída no final da socialização primária” (p.98). A mudança social parece, pois, ser indissociável da transformação das identidades e dos mundos construídos pelos indivíduos e das práticas que decorrem desses mundos, num processo dialógico. Será então na compreensão das representações cognitivas e afectivas, perceptíveis e operacionais, estratégicas e identitárias dos indivíduos que residirá a chave da construção operatória da identidade, feita a partir das representações individuais e subjectivas dos próprios atores (p.101).

Para sintetizar, considera-se pertinente reproduzir as categorias de análise da identidade social proposta por Dubar cuja construção assenta na articulação dialógica desta dualidade.

Processo relacional	Processo biográfico
Identidade para o outro	Identidade para si
Atos de atribuição “Que tipo de homem ou mulher é” (diz-se que é)	Atos de pertença “Que tipo de homem ou mulher quer ser” (diz que é)
Identidade numérica (nome atribuído)	Identidade predicativa do Eu (pertença reivindicada)
Identidade genérica (género atribuído)	Identidade social real
Identidade social virtual	Identidade social real
Transacção objectiva entre Identidades atribuídas/propostas Identidades assumidas/incorporadas	Transacção subjectiva entre Identidades herdadas Identidades visadas
Alternativa entre Cooperação-reconhecimentos Conflitos/não reconhecimentos	Alternativa entre Continuidades > reprodução Rupturas > produção
Experiência relacional e social do Poder	Experiência das estratificações, discriminações e

	desigualdades sociais
Identificação com instituições julgadas estruturantes ou legítimas	Identificação com categorias julgadas atractivas ou protectoras

Fonte: Dubar (1997:109)

A perspectiva da identidade que permanece apesar das mudanças é considerada “essencialista”, em contraponto com a perspectiva que encara a identidade que muda conforme determinada época e o olhar adoptado é considerada “nominalista” (Dubar, 2010:1-6). A primeira define-se pela diferença, o que faz a singularidade de alguém (ou alguma coisa), isto é, a identidade será a diferença. A segunda define-se pelo que é comum a um conjunto de elementos diferentes de um Outro, ou seja, a identidade será a pertença comum. A primeira – essencialista - postula a singularidade de cada ser humano (a possibilidade de dizer «quem é» em si) e a pertença, que não depende do tempo, que é herdada (a possibilidade de dizer «o que é» em si). Estas duas ideias estão interligadas: é porque se crê na pertença herdada que se pode definir a singularidade de cada um, cumprindo o seu destino, indicando que permanece idêntico ao ser essencial. A segunda – nominalista – pode também ser designada de existencialista ou contingencialista, recusa haver pertenças e diferenças inatas e permanentes nos e entre os indivíduos. O que parece existir são modos de identificação variáveis ao longo da história colectiva e da vida pessoal, afiliações a categorias dependentes do contexto – tais como as identificações atribuídas pelos outros («identidade para o outro») e as identificações reivindicadas para si mesmo («identidade para si»). Será a relação entre estes processos de identificação que está na base da noção das formas identitárias. Na primeira, encontra-se as formas «comunitárias», assente em grupos cujo sistema de lugar e nomes são atribuídos aos indivíduos, reproduzindo-se através as gerações. Cada indivíduo tem uma pertença principal enquanto membro da sua «comunidade» e uma posição singular no seu seio, estreitamente ligadas a crenças de pertenças a grupos primordiais, imutáveis, vitais para a existência individual, nos quais se incluem grupos culturais, étnicos, religiosos, corporativos, consideradas fontes de identidades essenciais. Estes modos de identificação dos indivíduos, a partir do seu grupo de pertença, parecem persistir nas sociedades modernas e podem ser assumidas pelas próprias pessoas. Na segunda, encontram-se as formas «societárias», em que cada um parece possuir múltiplas pertenças mutáveis ao longo da sua vida, assentes na primazia do indivíduo sobre as suas pertenças colectivas e das identificações «para si» sobre as identificações «para os outros», dando origem a «identidades pessoais», resultantes de

escolhas pessoais e não atribuídas. Estas duas formas identitárias são ideais-tipo. A primeira forma identitária assenta em relações sociais («eixo relacional»), a segunda, em relações temporais («eixo biográfico»), e será na interacção e confluência destas duas dimensões e perspectivas que há lugar a reconfigurações identitárias. Segundo, Dubar, estas duas posturas estarão na origem de um paradoxo da identidade: “o que há de único é o que é partilhado”, cujo paradoxo só pode ser resolvido pela “identificação de e pelo Outro”, ou seja “não haverá identidade sem alteridade. As identidades, como as alteridades, variam historicamente e dependem do seu contexto de definição”.

Pretende-se, no termo deste estudo, tendo em conta a especificidade da construção identitária da etnicidade cigana, isto é da ciganidade no contexto português, com a contribuição da partilha dos entrevistados, concorrer para a clarificação deste esquema, articulando as várias categorias propostas por Dubar. Contudo, tenho, com Dubar, a “convicção”⁹⁴ [corroboradas também por Mendes 2007, Magano 2008, Casa-Nova 2009] de que “as configurações identitárias constituem formas relativamente estáveis mas sempre evolutivas de compromissos entre os resultados das duas transacções diversamente articuladas, enformando o conceito de “negociação identitária” entre “identidades possíveis”, disponíveis no leque de escolhas das pessoas ciganas, contribuindo para uma “redefinição do processo de categorização pelo qual se constroem as identidades oferecidas aos indivíduos” ciganos entrevistados/observados, uma vez que essa categorização varia “de acordo com os espaços sociais onde se exercem as interacções e as temporalidades biográfica e histórica onde se desenvolvem as trajectórias” (p.110). Todavia, Dubar (1997) avança com a ideia de que essa negociação deve assentar no desafio que consiste olhar para a qualidade das relações com o Outro que enforma a dinâmica das identidades, estabelecidas em tensão entre as “identidades virtuais” e as “trajectórias vividas” (“a forma como os indivíduos reconstroem subjectivamente os acontecimentos da sua biografia social que julgam significativos”) no seio das quais “se forjam as “identidades reais” a que aderem os indivíduos” (p.108).

⁹⁴ A propósito da reflexividade do sujeito, Dubar (2010:225) sustenta a necessidade de se “forjar convicções”, podendo-as alterar e argumentar em razão das escolhas feitas.

3.2. Socialização, processos educativos e formativos

«Vimos cá para aprender e não para ensinar!»⁹⁵

Ainda que esta expressão possa revelar antes uma atitude defensiva do que uma determinada concepção de ensino e de aprendizagem, interpelou-me profundamente, obrigando-me a percorrer alguns dos conceitos fundadores da formação de adultos e da estruturação do conhecimento ancorados nos processos da construção dos saberes experienciais, os quais ocorrem “numa multiplicidade de contextos e de situações de vida das pessoas, sendo os contextos espaços de interacção da pessoa consigo própria, com os outros, com as coisas, com a vida em sentido lato”. O facto de a aprendizagem experiencial ser um elemento chave no processo de aprendizagem, “constituindo a base para a reflexão, problematização e formação de conceitos”, e contribuindo “para a transformação da pessoa, em termos pessoais e identitários, promovendo a sua emancipação” (Pires, 2007:10), a sua articulação com os processos de socialização no seio dos grupos ciganos é central para a compreensão dos processos de mudança sociais endógenos e exógenos aos grupos ciganos.

A mudança social e cultural, para uma sociedade, tem duas causas: a dinâmica interna dessa sociedade, isto é, o conjunto de factores endógenos e a dinâmica externa daquela sociedade, ou seja, o conjunto de factores exógenos. Trata-se de uma distinção puramente operativa que permite, de um modo claro, a análise das fontes da mudança, porque é evidente que os dois tipos de dinâmicas agem um sobre o outro e que a mudança é o resultado não de uma dinâmica ou da soma das duas, mas da sua combinação (Liégeois, 1976:107-108).

As mudanças sociais podem ser olhadas de modo plural e aquela que é aqui adoptada é do tipo endógeno, exógeno ou ambas em simultâneo. Assim, as mudanças além de serem determinadas por factores internos ou externos a um sistema, também podem assumir formas distintas: lineares, evolutivas, cíclicas, contínuas ou descontínuas. As formas evolutivas (mencionadas pelos entrevistados) podem ser mudanças transformadoras, de 2º nível ou estruturais que, por vezes, também podem ser fruto de conjunções complexas de elementos formadores de um sistema. Neste caso, nem

⁹⁵ Expressão dita por uma pessoa cigana no âmbito de uma formação, referida na nota de campo 1 transcrita anteriormente, no capítulo 2.

sempre são previsíveis. As formas reprodutivas podem ser as de manutenção do sistema, de 1º nível. As mudanças evolutivas podem contudo trazer disfunções e, por retroacção, deteriorar o processo de mudança. Mas também podem acontecer mudanças que ocorrem por factores exógenos e endógenos, de modo misto, caso sejam observados numa temporalidade longa: “desenvolvendo-se, produzem resultados que podem afectar não apenas as regras de funcionamento de um sistema no qual aparecem, mas também o meio envolvente do sistema, provocando uma reacção neste” (Boudon e Bourricaud, 2004:75). O tipo misto, podendo implicar inovação no meio envolvente, é, geralmente, incompatível com uma visão determinista.

Gérard Vergnaud (2001:212-213) explica algumas das componentes da experiência para a construção das competências e saberes-fazer, decompondo-a em dois elementos:

- a *actividade* desenvolvida composta por gestos, as actividades intelectuais e técnicas, a verbalização e o diálogo, a interacção social e a afectividade;
- o *esquema*, composto por um objectivo e antecipações, regras de acção e de controlo, conceitos em ato e teoremas em ato, frequentemente tácitos e implícitos, possibilitando recolher informações pertinentes, referem-se aos conhecimentos linguístico, à interacção social e ao conteúdo, e possibilidade de inferências (ou retroacção) que permite a adaptação a diferentes situações.

Assim, para este autor, sendo a experiência incontornável, porque “não se domina um campo de actividade e não é possível tornar-se especialista sem experiência directa dessa actividade”, será a complementaridade entre a formação inicial, que fornece os instrumentos para interpretar a experiência, e a formação contínua que tira proveito da experiência dando sentido ao transmitido.

Por seu lado, Guy Jobert (2001:230-233) aborda a inteligência prática, ou inteligência em acção, adquirida na e pela acção, enquanto pensamento em ato, como sendo um conjunto complexo e coerente de atitudes mentais que combinam “o tino, a sagacidade, a previsão, a flexibilidade mental, a representação, o desembaraço, a atenção vigilante, o sentido da oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida” (p.231). Esta descrição, sintetizada de “astúcia”, encontra a sua raiz no corpo e seria a “*métis*” grega, ou seja, a noção *métier* ou *ofício*, no qual se adquire a mestria. Assim, esta forma de inteligência prática é criativa porque, num mundo em mudança e instável,

é movimento incessante e polimorfo. Enraizada no corpo porque se transmite através de movimentos, de gestos, de mímicas nas trocas com os outros, numa interacção indissociável entre as dimensões sensoriais, emocionais e cognitivas da pessoa, consubstanciando a noção de saber-fazer que enforma a concepção de competência enquanto produto da interacção entre o sujeito, o outro e o meio, na senda de Pineau sobre os três agentes educativos da pessoa: auto, hetero e ecoformação.

A competência é a capacidade de resolver problemas de maneira eficaz num dado contexto, sendo que a eficácia não existe em si mas determinada, entre outros, pelo contexto. A competência não é apenas aquilo que se faz mas como se faz de maneira satisfatória. Está, portanto, subjacente à própria acção. A competência responde à pergunta “como é que as pessoas resolvem problemas em contextos particulares?” Integra as estratégias de resolução de problemas, sendo estas o centro da competência e explicativas de como se consegue agir. São procedimentos intelectuais, da ordem dos conhecimentos processuais, que guiam a acção e permitem integrar outras competências em função do contexto. Na resolução dos problemas está subjacente um procedimento intelectual ainda que se trate de um problema de ordem relacional ou material. Por vezes, esses procedimentos são espontaneamente transferidos, no caso de uma mobilidade ou mudança de contexto, por serem, em parte inconscientes e automatizados ou por serem construídos na acção pela experiência. Esta noção de competência integra os saberes-referenciais (conhecimentos declarativos ou formais ou explicitados), a relação com o espaço (contexto físico ou geográfico) e o tempo (perspectiva temporal) e a interacção social (contexto social) (Bellier, 2001: 254).

O conceito de saberes experienciais conduz-me a revisitar o conceito de *ecoformação* (Montenegro, 2003), como resultado do processo de educação informal enquanto processo de socialização primária e secundária, que sintetiza os vários contextos de vivências, físicos e sociais. Esta modalidade de educação/formação é particularmente determinante no seio dos grupos ciganos. Nos grupos ciganos a educação/formação, sendo realizada em contextos informais, por impregnação, encarados enquanto processo de “*educogenia*”⁹⁶, a consciencialização dos seus efeitos formadores apenas aparece

⁹⁶ O conceito de “*educogenia*” e a acção educativa dos diversos contextos de vida do sujeito, que nos remete para a noção da ecologia da acção de Morin (2002: 93) em que “a acção é decisão, escolha mas também aposta. E na noção de aposta, existe a consciência do risco e da incerteza. (...) A ecologia da acção é, em suma, ter em conta a sua própria complexidade isto é, risco, acaso, iniciativa, decisão, inesperado, imprevisto, consciência das derivas e das transformações”

quando os indivíduos são questionados e interpelados nesse sentido. A sua tomada de consciência pode resultar quando “as coisas não funcionam como era suposto”⁹⁷, quando as regras e normas da cultura e da lei cigana são infringidas – vertente informal da cultura, retomando os trabalhos de Edward T. Hall (1994:79-114) – ou quando as pessoas são inquiridas nesse sentido. Assim, este estudo pretendeu, através da entrevista compreensiva ou em profundidade, saber “o que torna uma qualquer criança numa pessoa cigana”, questão utilizada para desencadear a conversa no guião de entrevista anteriormente apresentado (no capítulo 1).

A noção de aprendizagem, na cultura cigana, é indissociável do processo de socialização, iniciada já na sua socialização primária e é radicalmente diferente da utilizada nas instituições de educação formal. Como nos afirma Lalueza e al. (2001), as práticas socializadoras dos ciganos são baseadas na participação das crianças no mundo social dos adultos e “*em técnicas de aprendizagem guiada*”, que são diferentes das da escola, na qual se adquirem conhecimentos de forma descontextualizada. Efectivamente, nos grupos ciganos “valoriza-se o conhecimento social e a aquisição de habilidades que lhes permitam manejar adequadamente o mundo social. O mundo social dentro do grupo, através de uma lei transmitida oralmente e que regula de maneira precisa as relações entre gerações e géneros. E o mundo social das relações com exterior ao grupo, mediante o desenvolvimento de ferramentas eficazes que lhe permitiram sobreviver a quinhentos anos de perseguições”. Deste modo, as actividades de “*aprendizagem guiada*” através das quais a mãe cigana ensina a sua filha são as tarefas domésticas ou a venda no mercado; ou o “tio” e o ancião ensinam o jovem “*os segredos da mediação*”, são apresentadas ao aprendiz como uma oportunidade para participar no mundo dos mais velhos, dos que detém a experiência. A aprendizagem não seria tanto uma actividade em si mesma mas antes a consequência de uma actividade mais ampla, visando a reprodução, a sobrevivência ou o prestígio do grupo. Assim, as metas que o aprendiz deve alcançar não estão desligadas das do grupo familiar e são a obtenção de um rendimento económico ou a legitimização dos laços comunitários. Há, portanto,

⁹⁷ Esta expressão é utilizada também por Pouillon (2008, in Bonte e Izard, p.712) quando define o paradoxo da tradição afirmando que esta apenas vive porque ignorada por aqueles que a seguem. Isto é, interrogamo-nos sobre a tradição quando as coisas não funcionam como seria suposto funcionarem. “De uma tradição viva não se fala. Inconsciente mas operante, não aparece se não ao estranho e depois então a si próprio e graças a ele quando nos interroga sobre as razões do que se faz sem pensar. A tradição da qual se tem consciência é aquela que não se respeita mais, ou pelo menos, aquela da qual se pretende afastar.” Nesse sentido, “deixar cair uma parte da sua herança é escolher, conscientemente ou não, manter uma outra. As sociedades que se dizem modernas não se desfazem do seu passado: elas renovam”.

uma coincidência entre as ferramentas utilizadas na “*aprendizagem guiada tradicional*” e as utilizadas na actividade produtiva, sendo os seus resultados palpáveis tanto na riqueza que criam como no prestígio para o grupo que as utilizam. E os que transmitem os saberes são sensivelmente os mesmos que executam essas mesmas tarefas, possuindo alguma relação família e/ou comunitária com o aprendente: “a mãe ensina a sua filha o trabalho do mercado, o pai ensina ao seu filho os procedimentos do negócio e o tio ensina ao membro da comunidade como mediar famílias enfrentadas” (Lalueza, 2001:11-12).

Efectivamente, o conceito de “aprendizagem guiada” revela ser muito próxima do conceito de “zona de desenvolvimento proximal” de aprendizagem de Vigotsky em que, de acordo com o antropólogo Ingold (in Bonte e Izard, 2008:764-765), se trata de um processo em que o novato aprende com os mais experimentados, apropriando-se de conhecimentos e técnicas por via de uma “ajuda apropriada”, consubstanciando-se numa “compreensão pela prática”. De acordo com este autor, este modelo de aprendizagem assenta em quatro pontos importantes, os quais deveriam ser válidos independentemente do modo como o ensino e a formação é institucionalizado numa qualquer sociedade:

- 1) Os aprendizes não são percebidos como receptáculos passivos de um saber cultural que lhe seria fixado a partir de uma fonte de autoridade. Participam activamente e de modo criativo no processo de aprendizagem, influenciando o contexto no qual se desenvolve e no qual o conhecimento é gerado. Consequentemente, os contextos de aprendizagem são lugares onde o saber não é transmitido mas sim constituído e renovado.
- 2) O meio ambiente do aprendiz oferece um apoio decisivo à aquisição de conhecimentos; contexto em que os aprendizes podem facilmente resolver, em circunstâncias familiares, problemas para os quais não encontrariam soluções se colocados descontextualizadamente, ainda que a estrutura lógica seja idêntica nos dois casos.
- 3) Os aprendizes entrem ajudam-se mutuamente em função dos níveis relativos da sua experiência, não sendo os únicos a aprenderem uma vez que o “mestre” também aumenta o seu saber-fazer à medida que guia os iniciados na actividade.
- 4) O facto de a aprendizagem não ser separada da acção ou a aquisição do saber da sua aplicação, os quadros da aprendizagem são indissociáveis da vida corrente.

A transformação por via experiencial assume, para mim, entre outras, duas grandes virtudes, retomando a classificação feita por Francine Landry (1989:13-21), no que diz respeito às suas grandes tendências, tais como a formação prática, a formação experimental supervisionada, o reconhecimento dos adquiridos, as ciências da acção, a autoformação, a formação existencial, a formação experiencial em grupo, e, por fim, a formação visando a acção política e social. Perante esta classificação, a minha escolha assenta na junção de duas tendências complementares e que, no caso das comunidades ciganas, me parecem ser as mais pertinentes, como sejam a autoformação, na senda de Pineau, Josso e Finger, e a formação experiencial visando uma acção política e social, na senda de Paulo Freire e Illich.

Na *autoformação*, existe um processo de transformação e de integração da experiência pessoal, sendo que esta deverá passar pela linguagem, através de algumas estratégias narrativas que facilitem o processo de transformação, nomeadamente a produção e análise (que pode ser em grupo), de uma narrativa de vida, de um balanço de vida ou de uma autobiografia relatando as experiências determinantes da vida pessoal e social.

Na *formação experiencial visando a acção política e social*, a análise e a interpretação devem partir da experiência das pessoas e levá-las a nomear, analisar e interpretar atribuindo-lhe um sentido crítico, na qual a experiência colectiva vivida pode ser mobilizada em direcção da acção social e política.

Neste estudo, a escolha da entrevista compreensiva (Kaufmann, 2008) ou em profundidade (Guerra, 2008) pretende ser, simultaneamente, um dispositivo de formação, isto é, um dispositivo que induza a reflexão sobre questões que são do foro do *habitus*, da rotina ou do inconsciente, obrigando as pessoas a explicitarem modos de fazer e de pensar, processo indutor da conscientização. Trata-se de uma posição epistemológica e de uma opção estratégica de intervenção socioeducativa, que assumo como investigadora comprometida com a intervenção social ou melhor como interventora social reflexiva. Por outro lado, o facto de me posicionar como uma pessoa comprometida com o Outro não impede que deseje retirar deste estudo também ensinamentos tanto pessoais como profissionais, num processo contínuo de *aprender fazendo* e de aprender com os outros.

3.3. Transformar a experiência em consciência

Se a aprendizagem é um processo que gera o saber por via da conceptualização da experiência e que a experiência implica um vivido, significa que toda a aprendizagem supõe uma transformação. Tal mudança intervém no momento da compreensão (apreender) que a pessoa inicia quando se interroga sobre «Quem é? Qual a sua relação com o mundo?» Este processo de consciencialização é considerado o núcleo central, ou o fim último, da aprendizagem experiencial. Assim, a biografia pessoal articulada à história social, as narrativas de vida devem ser vistas sob o prisma das relações de poder que existem numa dada sociedade, pois toda a experiência se desenvolve num contexto fortemente carregado de sistemas de valores dominantes. Será esta compreensão (apreender com) que conferirá à pessoa a capacidade e o poder para agir, adquirindo novas formas de pensar, de se posicionar em relação à sua vida e a reinventar-se. Este processo consubstancia o que Paulo Freire designa de conscientização, o qual impulsiona o sujeito para agir sobre o seu contexto de vida e a mudá-lo (Barkatoolah, 1989: 51-52). Todavia, a conscientização confere capacitação, já o poder pode não induzir a conscientização.

A noção de experiência, na sua relação com a aprendizagem, sublinha o esforço de explicitação de que a experiência é objecto na abordagem da entrevista compreensiva, ou em profundidade, tornando-se numa oportunidade de aprendizagem. Mas a experiência pode também justificar o hábito e estar na origem de conformismos (Dominicé, 1989:58). Daí que seja necessário, por vezes, desaprender, na acepção de Christine Josso (2002), o que torna o processo de transformação e reconfiguração sentidos, por vezes, como “desorientadores”.

Reforçando a ideia do modo como a “*aprendizagem guiada*” é realizada nas comunidades ciganas, está a concepção da construção do *conhecimento tácito* através dos processos de socialização em que este ocorre por via do diálogo frequente e comunicação face a face, com intuições valorizadas em grupos restritos, através de uma relação mestre aprendiz, por “observação, imitação e prática acompanhada por um tutor”, enfim, em que há “uma troca de conhecimentos face a face entre pessoas” (Silva, 2004:145). Por outro lado, o processo de tomada de consciência individual e colectiva,

no seio das comunidades ciganas, também passa por um processo de “externalização”, em que o conhecimento tácito é convertido em *conhecimento explícito* através de metáforas (muito usadas na linguagem e discursos ciganos) e da oralidade, nos conselhos de anciãos e nas tomadas de decisões colegiais, e nos ensinamentos entre mãe filha ou pai filho, ou ainda entre “tios” e membros da comunidade.

A propósito do papel atribuído ao aprendiz, Ana Gimenez (2003: 211), antropóloga cigana catalã, diz-nos que as crianças ciganas referem-se às aprendizagens realizadas “eu aprendi” o que reforça o papel activo do sujeito nos processos de apropriação da aprendizagem e dos conhecimentos. “Na família cigana, a criança vive uma aprendizagem cooperativa, mimética, prática, onde a utilidade é fundamental. Trata-se de um ato individual que mostra um sistema pedagógico baseado na invisibilidade daquele que ensina. Aquele que ensina, num contexto cultural cigano, podendo ser o irmão, o pai ou parente, não adopta uma função explícita de ‘ensinador’. Trata-se de um processo de aprendizagem por imitação em que a criança aprende de modo natural, sem nenhum tipo de imposição e sem que ponham em jogo os papéis de autoridade entre aquele que ensina e o que aprende.” Deste modo, a criança percebe que a assimilação do conhecimento se produz de modo próprio, e é ela própria que adquire os conhecimentos e os expressa com este significativo conceito de *eu aprendi*. Para esta autora a educação faz-se imersa num processo de enculturação ou de socialização, global e processual, através de uma aprendizagem cooperativa e prática, num *continuum* entre grupos de idade – adultos, jovens e infância – sustentado em relações afectivas fortes e de mútua protecção. “Este sistema integrado de aprendizagem e de relações intergeracionais muda drasticamente, no meio escolar, em que a infância é socializada num sistema de aprendizagem individual e competitivo” (Gimenez, 2003:210), centrado no “ensinar”.

Esta ideia de educação comunitária, proporcionada por vários agentes educativos na comunidade cigana é corroborada por Jean-Pierre Liégeois (2001:70) quando diz que “crescer cigano” significa ter pelo menos três categorias de educadores e ser, ao mesmo tempo, educador: i) os avós (pessoas idosas) que fazem a ligação com o passado, os anciãos ancestrais e a memória do grupo; ii) os pais (pessoas casadas), a quem deve imitar e dos quais recebe responsabilidades que deve assumir para aceder à autonomia progressiva; iii) os pares (irmãos, primos, outras crianças), nomeadamente as irmãs mais velhas, que assumem o papel de mediação e de ligação entre os adultos e os indivíduos da mesma idade. Desta forma, no processo de aprendizagem, a criança

cigana vive processos horizontais e verticais de apropriação de saberes e poderes, vivendo a reversibilidade de papéis socioeducativos. Assim, os procedimentos pedagógicos ciganos distinguem-se dos não ciganos, porque “desenrolam-se num contexto de tarefas reais, através da participação, em vez de uma instrução verbal fora do contexto, e como preparação para uma futura participação. Os conteúdos pedagógicos são, também eles, diferentes uma vez que os problemas quotidianos das pessoas ciganas são sobretudo problemas de interacção pessoal, as generalizações lógico-formais são desconhecidas e inúteis, sendo substituídas por simbolismos concretos e específicos, que remetem para experiências partilhadas e recíprocas. O conhecimento adquire-se não ‘fazendo perguntas’ mas vivendo respostas não pronunciadas” (Piasere, citado por Liégeois, 2001:71).

Retomando a exposição de Gaston Pineau (2001), tenta-se situar a “aprendizagem guiada” “à maneira cigana”, os processos de escolarização e formação “à maneira dos senhores” e os processos de transmissão oral da lei cigana aproveitando o quadro conceptual apresentado.

Aprendizagens experienciais pela acção	Aprendizagens de interiorização por aplicação	Aprendizagens formais por transmissão articulada
Saberes tácitos		Saberes explícitos
	Aprendizagens de expressão por explicitação	
Processos de socialização primária que permitam a “aprendizagem guiada” no processo de formação endógena (“agir contextualizado”)	Processos de socialização secundária inerentes à Escolarização no processo de formação exógena	Processos de transmissão oral contextualizada da Lei cigana que permitem a reprodução cultural
Articulando as aprendizagens de si (subjectivação), dos outros (socialização) e das coisas (<i>ecologização</i>).		

Fonte: Pineau (2001:340)

Neste estudo, parte-se do princípio que as pessoas ciganas têm capacidade de agir sobre as suas escolhas de vida, apesar de uma aparente socialização endógena determinante das suas vidas “à maneira cigana”. Resta saber qual o grau de profundidade da acção e da sua consciencialização, porque “todo o actor social mergulhado numa prática social, num grupo social, tem um conhecimento empírico dessa prática, das leis que regem o grupo, na medida em que faz o que é preciso fazer para que as coisas corram normalmente. A maior parte do tempo, esses conhecimentos não emergem na consciência, mas esse saber implícito exprime-se na vida do quotidiano, nos gestos, nos saberes fazer, nos saberes ser, nos saberes viver. As condutas desviantes têm a

propriedade de virem provocar ou revelar estes saberes, semear a perturbação naquilo que se faz e não se faz” (Le Grand, 1989:114), fazendo emergir a explicitação de tais saberes. Por outro lado, o facto dos grupos ciganos estarem a viver momentos perturbadores trazidos pelos acontecimentos sociais e medidas de política social⁹⁸, pode despoletar esse sentimento de que as coisas não estão a funcionar bem, levando-os a tomarem consciência delas e do quanto já se adaptaram, mudando algumas práticas sociais e culturais.

Para Christine Josso (1989), o processo de formação revela-se através “de desafios nascidos da dialéctica entre condição individual e condição colectiva da nossa humanidade.” E a “integração social para os sociólogos ou a enculturação para os antropólogos” designam a interiorização de representação “sobre as idades, os estatutos, as tarefas e os papéis da vida comunitária” recordando os momentos de rupturas ou de “escolhas intuitivas” verbalizadas como sendo óbvias. Assim, “se os nossos comportamentos socioculturais são esquemas relacionais de base que foram aprendidas pelas experiências, exercidas e integradas nos rituais próprios a cada comunidade, não deixam também de ser remodelados pelos temperamentos, as sensibilidades, as infinitudes de *nuances* que manifestam esta originalidade a que somos sensíveis cada vez que encontramos personalidades que nos surpreendem na sua redefinição dos esquemas” (Josso, 1989: 165). O que tenho vindo a observar nas conversas que tenho tido com pessoas ciganas, nomeadamente algumas alvo deste estudo, que conseguiram contrariar o determinismo sociocultural, através das suas “escolhas intuitivas” ou da sua capacidade de escolha e de inovação que “testemunham uma frágil tensão entre a tradição (perpetuação de experiências conhecidas) e modernidade (abertura a uma outra experiência)” (p.165) confirma a visão de Josso. Deste modo, as experiências que relatam contam-nos, para além do que aprenderam da vida, o que experienciaram das circunstâncias das suas vidas. Concebe-se o processo de formação como sendo um processo que “salienta o inventário de recursos experienciais acumulados e as transformações identitárias. Coloca também em evidência as tensões dialécticas particulares tais como: capacidade de reacções programadas e capacidade de iniciativas, capacidade de identificação e capacidade de diferenciação, capacidade de submissão e

⁹⁸ “A vida das comunidades ciganas é condicionada por normas criadas por não ciganos, pensadas por vezes para resolver problemas, mas que trazem problemas atrás de si” (Lopes, 2010:11).

capacidade de responsabilização, capacidade de orientação imitada de modelos culturais e capacidade de abertura ao desconhecido” (p.166).

3.4. Cruzamentos de olhares: educadora de infância, formadora de adultos e investigadora em Ciências da educação

“O formador passa a ser um artesão da complexidade. Ele torna-se um gestor de incompatibilidades, um artífice da mudança” (Correia, 2005:71).

“As melhores propostas de transformação social emergirão de indivíduos que têm tanto a experiência da margem como do centro. Os espaços de fronteira são espaços entre, onde se pode negociar e ligar através da diferença e agir a partir de semelhanças” (Vasconcelos, 2009:35).

Enquanto profissional, sempre considerei a educação de infância um lugar privilegiado no palco da dimensão educativa do ser humano. Sempre me preocupei com a globalidade das “pessoas pequenas” (crianças) que me eram entregues para cuidar e educar, enquanto seres em crescimento e aprendizagem, indissociável da rede dos *adultos significativos* que as rodeiam. Cedo também aproveitei essa indissociabilidade do mundo dos adultos na minha intervenção educativa. Cedo me apercebi do potencial educativo e formativo da educação informal e não formal na mudança de mentalidades e de práticas sociais, da influência e marca indelével e transformativa que as crianças exercem sobre os adultos e vice-versa. Desde cedo compreendi o quão semelhantes eram as práticas educativas entre *pedagogia*, (educação das crianças e dos jovens) e *andragogia* (formação dos adultos), contrariamente à dicotomia apresentada por Malcolm Knowles (1990, citado por Canário, 1999:132-133). Se “para adultos e crianças, muito ou pouco escolarizados, o que está em causa é no essencial idêntico: saber qual a importância da experiência na aprendizagem e quais as suas consequências em termos dos modos de conceber e concretizar o trabalho pedagógico” (Canário, 2006a: 30-40), então, parto do princípio que a criança já traz um manancial de experiências consigo quando integra uma sala de jardim-de-infância, fruto de vários

processos de socialização, nomeadamente a doméstica e familiar. Assim como qualquer dispositivo de formação de adultos deve partir das suas experiências de vida que sustentam os mapas conceptuais e afectivos. Deste modo, mais uma vez, encontramos diante do conceito de *fronteira*, porque em educação, a diversidade (dos públicos e dos contextos) é incontornável e irreduzível à oposição entre idade adulta e não adulta, pois as fronteiras são fluidas, difíceis de definir com rigor e móveis, em função de factores históricos e sociais. Adopta-se, neste estudo, a concepção de formação que se confunde com um processo global, multiforme e *complexo* de *socialização* (Canário, 1999:136).

Quando se trabalha com crianças é relativamente fácil ser-se observador, em tempo útil e mesmo acelerado, das mudanças operadas tanto físicas, como cognitivas, afectivas e emocionais. Processos de mudança semelhantes eram susceptíveis de serem introduzidos/induzidos e visíveis nos adultos, por intermédio das crianças. Entrei nas comunidades ciganas pela mão das crianças, com alguma facilidade, e constatei serem sensíveis à condição de ser criança e à centralidade da educação no processo de desenvolvimento da pessoa. Processo de desenvolvimento que percepcionam como sendo fruto da educação inerente aos processos de convivência com os adultos e no acompanhamento das práticas sociais quotidianas. Esta intersecção entre educação de adultos e formação de crianças ou educação de crianças e formação de adultos é mais um sinal de que é nas zonas fronteiriças que se operam inovações culturais⁹⁹. Daí ter escolhido aprofundar os meus conhecimentos em *educação* de adultos, na minha licenciatura (1995), que, uns anos mais tarde – no mestrado (2000) - mudou de nome para *formação de adultos*. No processo de construção da minha identidade profissional, fui colocando-me algumas questões. Será que se *educa uma criança* mas *se forma um adulto*? Será que quando se educa uma criança não acontecem processos formativos? Será que quando se forma um adulto, não acontecem processos educativos? O que distingue uma e outra forma nos processos de aprendizagens? Serão as práticas, os princípios, os conteúdos ou as finalidades educativas? Serão os estilos de aprendizagens

⁹⁹ Também no estudo de Isabel Duarte e al (2005b), parece ter sido no espaço escola (foram também estudados espaços residenciais, profissionais e de prestação de serviços de saúde, tais como feiras, habitação social e acampamentos, e hospitais e centros de saúde), aquele onde parece “ser o contexto onde as fronteiras étnicas se encontram mais fluidas e permeáveis, permitindo uma interacção surpreendente e próxima entre indivíduos que, noutros contextos, estariam separados por uma distância social notória” (p.161-162).

do aprendente? Serão os perfis dos adultos que “ensinam”? Serão os contextos, físicos e sociais, das aprendizagens?

De acordo com Rui Canário (1999:32-37), a educação de adultos está ligada à alfabetização, enquanto ensino recorrente escolarizante, por um lado, e, por outro, educação permanente, enquanto processos educativos presente ao longo da vida; a formação de adultos está ligada à formação profissional, enquanto, por um lado, processos adaptativos e instrumentais em relação ao mercado de trabalho e, por outro, enquanto processo abrangente de autoconstrução da pessoa, de abertura à existência.

Em Portugal, a designação de educação de adultos teve primazia, tendo vindo a alterar para formação nos anos 90, mercê de uma visão mercantilista e redutora da educação permanente. Assim, educação estaria mais ligada à “alfabetização” enquanto a formação à “formação profissional”. Mais tarde, por via da emergência de inovações a nível da formação de adultos em meio profissional, deu-se uma “reconceptualização teórica das práticas de formação de adultos”, associando-a às “histórias de vida” como metodologia de formação. Contudo, subsiste, ainda, a utilização de educação e formação como sinónimos, devido a coexistência, sobrepondo-se, na sua amplitude e abrangência, os conceitos de educação e formação permanente. Contudo, Rui Canário avança com definições: “formação enquanto um processo de aprendizagem no e pelo trabalho” e “educação enquanto processo permanente e difuso em toda a vida social”, conciliando-as na concepção do efeitos formativos da educação na e pela vida que recria “novas formas de articular o aprender, o viver e o trabalhar” (p.94), visando “a construção de uma sociedade educativa em que os indivíduos vivam de forma permanente situações que lhe permitam ‘aprender a ser’ (ou seja a determinar o seu futuro individual e colectivo), [enquanto] imperativo de civilização” (p.95). Ora, é na confluência e conciliação destas duas concepções que me revejo e que consistiu o meu primeiro estudo sobre ecoformação na senda da formação de adultos no e pelos contextos de trabalhos dos docentes em “Aprendendo com ciganos” (Montenegro 2003), e o actual estudo sobre os processos de aprendizagem experiencial das pessoas ciganas, ao se confrontarem com medidas sociais que os “educam” informalmente através quer dos processos de realojamentos, quer dos processos de escolarização e formação, quer dos processos de assistidos/beneficiários.

Para tentar descortinar os meandros das várias facetas da minha profissionalidade, socorri-me de Christine Josso, da qual se apresenta um quadro-síntese com os conceitos de educação e formação e os papéis e funções sociais que adoptam.

Educação – agente de um governo	Formação – acompanhante de um trajecto¹⁰⁰
<p>A educação é <i>exclusivamente</i> a acção de uma sociedade, através das suas diferentes instituições, das suas instâncias políticas, dos seus governos, para assegurar a transmissão de conhecimentos, de valores, dos saberes-fazer, dos comportamentos que vão <i>primeiramente</i> assegurar a integração na vida social, cultural e política das novas gerações ou mais antigas, mas que estiveram no desemprego e que devem encontrar uma nova integração na sociedade depois de a ter perdido.</p> <p>A educação é, por definição, conservadora porque deve assegurar a continuidade da vida da sociedade e é, em simultâneo, inovadora para facilitar a adaptação das pessoas à evolução da sociedade.</p>	<p>A formação diz respeito a toda a vida, enquanto educação é apenas relativa a certos períodos da vida – que não estão só no início da nossa vida – quando somos obrigados a ir à escola, mas também nos momentos de formação profissional ou continua.</p> <p>A formação depende das características sociais, culturais, psicológicas do aprendente, assim como a sua história familiar e pessoal. Está preocupada em ir ao encontro das pessoas, em acompanhá-las, escutando-as.</p> <p>A formação é, necessariamente, experiencial, caso contrário não é formação. A experiência implica uma dimensão afectiva e uma reflexão sobre o vivido.</p>
Figura do Educador	Figura do Formador
<p><i>O instrutor</i> que transmite conhecimentos teóricos e técnicos. Controla os conhecimentos teóricos e técnicos aprendidos e se são capazes de os utilizar num contexto, ignorando a totalidade de quem é a pessoa que aprende.</p> <p><i>O militante</i>, com base em convicções, tenta explicá-la e convencer das vantagens da sua adopção.</p>	<p><i>O mestre</i>, assume-se um modelo e, com respeito pelas pessoas dos seus alunos, transmite-lhes saberes e valores.</p> <p><i>O passador</i>, que acompanha (maiêutica em acção) o Outro, preocupado em saber para onde essa pessoa quer ir e perceber se a pode ajudar, durante um determinado período, a caminhar na direcção perseguida. Implica uma grande modéstia para perceber os seus limites e competências.</p>

Fonte: Josso (2005)

Assim, com Christine Josso (2005), alguma “luz” se fez no meu entendimento, conquanto não me reveja nesta dicotomia, uma vez que fui construindo, para mim, uma identidade profissional que vive na fronteira destas duas concepções, assumindo o papel de militante e de passador, tanto na minha função com crianças como com adultos. Esta diferença de conceptualização advém da relação que construí com os grupos ciganos, no âmbito da qual compreendi que estes atribuem à escola a função de instrutor e de mestre, não abdicando da sua função de transmissor de saberes e valores num processo de encaminhamento formativo permanente, consubstanciada no peso da censura social inerente à socialização comunitária. Por outro lado, a ideia de educação de Christine Josso assemelha-se mais à ideia de ensino e a ideia de formação mais à ideia de socializações sucessivas com as quais aprendemos. Contudo, com Rui Canário, é nossa

¹⁰⁰ “O trajecto confronta com a invenção do inédito através de escolhas a serem articuladas constantemente, imprevistos a serem assumidos, bifurcações a serem antecipadas. Um trajecto que deve ser entendido como integrante de uma pluralidade de trajectórias, cada uma delas como seu carácter incerto, caótico e amplamente imprevisível” (Boutinet, 2001: 202).

convicção de que, entre educação e formação, “as fronteiras se esbatem” (2006b:31) e que o “ofício de formador” também “sofreu” uma recomposição.

O que fui aprendendo nas pós-graduações – em educação/formação de adultos – apenas reforçou as minhas concepções/convicções sobre a Infância, conciliando o que poderia parecer à primeira vista inconciliável. Encontrei uma coerência nas minhas práticas educativas e formativas, enquanto profissional de educação que sintetizou na convicção do poder formativo da educação informal e não formal. Tanto mais que essa convicção se reforçou quando compreendi o modo integrador e complexo como as famílias ciganas educam e formam os seus filhos, encarando a educação como fruto dos processos de socialização e a formação como inerente às vivências e experiências que as crianças e jovens vão tendo ao longo da sua vida. Efectivamente, as famílias ciganas implementam, nos contextos das suas vidas, processos de aprendizagem na e pela acção, o *aprender fazendo* atribuído à “formação de adultos”, e não valorizam o processo de aprender descontextualizado da vida, que depois se aplica diferidamente, modo atribuído à “educação da criança”.

Se, para compreender a criança, era preciso perceber os mecanismos de socialização familiar, escutando e observando os *outros significativos*, assim como era necessário partir do seu mapa mental, analogicamente, para perceber o Adulto era também preciso apreender a sua experiência de vida e a sua cosmovisão, ou seja, a sua aprendizagem experiencial e/ou formativa, ao longo da sua vida. A experiência de quem aprende torna-se o ponto de partida e o ponto de chegada dos processos de aprendizagem, estruturados por um ciclo recursivo entre a via simbólica e a via material de aprendizagem (Maglaive, 1995). Nesta perspectiva, em que se dá lugar à centralidade ao sujeito aprendente, para criar sentido e se mobilizar na e para a acção (Canário, 1999:110), estamos muito próximo da perspectiva da educação de infância, em que se preconiza a centralidade da “educação experiencial”, enquanto abordagem que tenha em consideração os interesses, motivações, emoções e sentimentos que alicerçam o seu vivido e construa sentido, âncora da implicação e bem-estar da criança (Portugal; Laevers, 2010: 14-17)¹⁰¹. Aliás, já José Alberto Correia (1998:150) afirmava que a “pedagogia existencial” se situa na intersecção da observação e da escuta, ainda que

¹⁰¹ Esta abordagem cuja base é “a atitude experiencial” erige três pilares: i) diálogo experiencial/sensibilidade; ii) autonomia/libre iniciativa; iii) estimulação/enriquecimento do meio; sobre os quais constrói uma “implicação e bem-estar emocional” visando aceder à emancipação.

preconize uma “pedagogia da interpretação e da escuta” em detrimento da “pedagogia da observação e do registo”, predominante no contexto escolar, uma “pedagogia de recomposição e de mediação” alternativa à “pedagogia da acumulação e transmissão de sentidos”. Deste modo, tanto o adulto como a criança precisam da “criação de sentido” sobre a realidade complexa experienciada, mobilizando-se na construção dos sentidos dessas experiências. Assim, com José Alberto Correia (1998:143), atribui-se “centralidade ao papel do sujeito na sua própria formação, à valorização dos saberes experienciais como ponto de partida da formação e à importância da autonomia como produto e instrumentos do trabalho de formação visando uma lógica emancipatória”, que busca as potencialidades dos atores em detrimento das fragilidades. Nesta acepção, o conceito que está subjacente à formação coincide com o da educação, daí não a distinguirmos, na nossa prática socioeducativa, porque, em ambos os casos, é central o papel atribuído ao sujeito-actor que aprende, através das suas experiências de vida (ainda que curtas na criança) e da sua participação activa no seu processo de construção e apropriação dos saberes. Tanto em educação de infância como em formação de adultos, tenho assumido “induzir situações onde os indivíduos se reconheçam nos seus saberes e sejam capazes de incorporar no seu património experiencial os próprios saberes produzidos pelas experiências de formação” (p.145). O trabalho sobre e pela experiência torna-se assim o núcleo estruturador da acção educativa. Torna-se então fundamental construir sentidos pelos sujeitos-atores, sejam crianças, jovens ou adultos, que possam dar sentido ao ato de aprender, integrado num processo mais abrangente de trajectória de vida, ainda que possa ser curto na criança e no jovem mas, eventualmente, mais denso e intenso. Em síntese, o processo educativo/formativo será a “gestão das instabilidades, a construção de certezas pertinentes, a gestão do incerto, a produção de sentidos” (Correia, 1998:152).

Retomando a ideia de fronteira, de complexidade e de identidades múltiplas com que iniciei o presente trabalho, com José Alberto Correia (2005:70), “a formação só poderá ser pensada no registo de uma complexidade que instabiliza as fronteiras estabelecidas”, a transposição das fronteiras entre estas modalidades educativas não são rígidas, demonstrando antes uma grande porosidade de tal forma que se tornam interdependentes, alimentando-se uma da outra. Da mesma forma, para investigar o Outro é necessário uma atitude de escuta crítica, mobilizando outras aprendizagens,

qual artesão social que intervém reflectindo, ou reflecte intervindo, assim foi entendido o meu papel de investigadora, na assunção de uma profissional de relação reflexiva.

Deste modo, será na confluência destes três papéis – educadora de infância, “formadora” de adultos e investigadora -, com José Alberto Correia (1998:146; 2005:68-69), que me revejo no papel de “artesão social”, de “bricoleur”, apoiado “num conjunto de recursos e instrumentos cognitivos produzidos ao longo do tempo”, integrado no “património experiencial”, requerendo “um trabalho criativo” que articula, combina e permuta diversos mapas cognitivos e matrizes experienciais, possibilitando “inventar respostas para situações imprevisíveis”, numa “lógica de recomposição”, integrando elementos novos, enriquecendo elementos mais antigos e diversificando as combinações possíveis. Ou seja, consubstanciando “uma concepção mais hermenêutica e dialógica que sustenta o trabalho de formação numa lógica de recomposição dos saberes experienciais e procura fazer com que os sujeitos em formação dialoguem com a sua experiência, para se tornarem, não objectos, mas co-autores dessa experiência”. Concorre-se, assim, para que esses saberes experienciais deixem de ser opacos para os que os detêm, promovendo “uma troca de olhares entre subjectividades que se escutam mutuamente numa relação de reciprocidade” (2005:69). Enfim, esta atitude auto-reflexiva integra uma “epistemologia da mestiçagem”, a qual constitui uma tendência estruturante de um campo de análise onde são evidentes a instabilização teórico-metodológicas e as fronteiras entre o educativo e não educativo (Correia, 1998:154-155).

Sintetizando, com Rui Canário (1999), a educação/formação de adultos, ainda que abranja dimensões múltiplas (animação sociocultural, alfabetização, desenvolvimento local e formação profissional contínua) deve ser entendida como um processo:

- complexo, articulando noções de continuidade e complementaridade; de diversidade e de globalidade;
- de aprendizagem ao longo da vida fomentador do aprender a ser, a conhecer, a fazer e a viver juntos;
- promotor da democracia e da(s) cidadania(s), de exercício de direitos e de justiça social;

- receptivo às dimensões educativas das práticas sociais e culturais diversas, baseadas em modos de intervir assentes na pedagogia crítica, emancipadora e problematizadora;
- multifacetado, onde a diversidade de práticas e métodos educativos e de participantes heterogéneos, estejam em permanente diálogo polifónico, vigilante para não ser refém do modelo escolar;
- articulando a teoria e a prática, proporcionando a mudança social através da construção do(s) sentido(s) da acção e das aprendizagens, da reflexão e da conscientização.

Reforçando a noção de fronteira associada às Ciências da educação, nomeadamente a partir do local em que me encontro – cruzamento de fronteiras entre educação de infância, formação de adultos, intervenção socioeducativa e investigação - Canário (2009) afirma: que “é entendida não só, nem principalmente, como algo que delimita e separa, mas sobretudo como algo que permite unir, articular e transgredir. A relação directa entre a educação de infância e a educação de adultos constitui um dos aspectos mais ricos e interessantes (...) por oposição a um campo das ciências da educação que tem vindo a fragmentar-se em visões estreitas de especializações que retiram a unidade essencial ao pensamento e acção educativas” (Canário, no prefácio de Vasconcelos, 2009:7)

Sobre a cientificidade das ciências da educação, José Alberto Correia (1998:191) propõe um caminho que integra duas posturas metodológicas:

“- *O gosto de trabalhar nas margens* – é imprescindível para que nos possamos reapropriar das instabilidades resultantes da diluição das distinções entre o educativo e o não educativo, entre o sujeito e o objecto, entre o facto e a opinião, ou entre o indivíduo e o social, encarando-as não como perturbação provisória de zonas de intermediação entre polos estáveis, mas como impossibilidade de se pensar as antigas estabilidades dos polos”.

“- *A transgressão dos territórios estabelecidos* – é complementar da primeira e cria um espaço potencial de atribuição de uma cidadania científica aos fenómenos que não se dão a conhecer no interior dos territórios científicos estabelecidos, que transgridem as

empírias estabelecidas, que são factuais porque emitem opiniões e que não se limitam a dar-se a conhecer, mas conhecem-se...”

É, portanto, na confluência dos papéis de educadora de infância, de animadora/interventora social, de formadora de adultos e de investigadora em ciências da educação, que se sustenta a ideia de fronteiras, complexidade e múltiplas identidades e que assumo “o gosto por trabalhar nas margens e transgredir os territórios estabelecidos” e que tem conduzido a minha acção profissional, considerando-a como “audácia, experimentação, incerteza, calor, mistura incongruente de híbridos, capaz de recompor relações sociais”.

É nas margens do caos, entre a ordem estritamente hierárquica e os processos auto organizativos relativamente aleatórios, que surgem as formas evolutivas mais complexas de vida (Lomnitz, 2003:131).

E, portanto, no lugar / local onde me encontro – no meu caso, num cruzamento onde as margens se encontram, construindo o meu olhar – “*que cria o objecto e não o objecto que fica tranquilamente à espera, no real, do ponto de vista científico que venha revelá-lo*” (Lahire, 1991:1).

Parte II – “Aprender a ser cigano, hoje” ou o quadro de chegada

...“A viagem termina quando encerramos as nossas fronteiras interiores.

Regressamos a nós mesmos, não a um lugar.”

(Mia Couto, O Outro pé da Sereia, Editorial Caminho, 2006)

Capítulo 4 – (Re)Configurações identitárias

Mais uma vez se alerta para o facto de se recorrer a transcrições longas das entrevistas (que dão corpo ao 4º e 5º capítulos) no sentido de, efectivamente, **dar voz às pessoas**, para que sejam as próprias a explicitarem as motivações e as lógicas de acção que as movem e que concorrem para a construção do seu pensamento, da sua ciganidade. Geralmente, os trabalhos realizados e publicados sobre pessoas ciganas, não as realçam o suficiente, na minha opinião, servindo para que sejam expostas as interpretações dos investigadores/autores. Contudo, este estudo está organizado de modo peculiar. Assim, a estratégia perseguida é de reservar, sobretudo, a reflexão interpretativa e analítica, para o 6º capítulo, onde se elabora “uma síntese possível”, na qual se pretende, recursivamente, regressar ao ponto de partir, nomeadamente (e passo a redundância) recontextualizando os contextos de vidas das pessoas entrevistadas, confirmando ou infirmando as “impressões” subjacentes ao quadro de partida da investigadora.

Neste capítulo insere-se a **apresentação das pessoas ciganas** entrevistadas, cuja caracterização sumária se encontra no capítulo 1 - contributos para o desenho metodológico – bem como as **pessoas, acontecimentos e vivências significativas** que contribuíram para a construção das suas identidades pessoal e social.

Por fim, apresenta-se a construção social do que é **ser cigano** hoje, com base nas entrevistas realizadas e enriquecidas com o contributo do debate que foi sendo alimentado na página colectiva do *facebook* “Portugueses Ciganos e seus amigos”, na qual participam alguns dos entrevistados (Fonte 1) e o Blogue Cigano-TV (Fonte2) da autoria de um dos entrevistados.

4.1. Breve apresentação das pessoas ciganas entrevistadas e das quais se elaboraram perfis¹⁰²

Regiões de pertença dos entrevistados		Profissões/ocupações	
Douro Litoral	1	Mediador/a	9
Beira Litoral	2	Dinamizador/a	2
Beira Baixa	2	Dirigente associativo (*)	4 (*)
Ribatejo	1	Estudante universitário	1
Extremadura	1	Doméstica	1
Alto Alentejo	2		
Península de Setúbal	3		
Algarve	1		
Estado civil perante a lei cigana		Habilitações	
Solteiro	4	6ºano	2
Viúva	1	9ºano	8
Casamento cigano	6	12ºano	3
Casamento misto	3	Ensino Superior	1
Idade		Sexo	
20-29	6	Mulheres	4
30-39	5	Homens	10
40-49	2		
50-59	0		
60-69	1		

Notas: (*) 3 são, simultaneamente, mediadores e dirigentes associativos

Bento

«Antevejo dias difíceis numa sociedade exigente onde a escolarização tem um papel preponderante. Se o governo não responder com mecanismos válidos e os jovens ciganos não estiverem predispostos a traçarem novos rumos sem a perda da identidade cigana, nem a última carruagem do comboio apanhamos; ficamos em terra, na estação dos mais fragilizados socialmente onde nem a “boleia” servirá....»

Nasceu há 35 anos, numa cidade da Beira Litoral, onde a família reside há 40 anos. Estudou até ao 8º ano, no ensino regular. Fundou uma associação cigana incluindo não ciganos, sendo o seu primeiro presidente: “a partir daí fui-me transformando enquanto activista dos direitos humanos”. Caminhada activista que continuou aderindo ao SOSRacismo, fazendo parte dos seus órgãos sociais. Iniciou a sua actividade profissional como mediador escolar em 1999, numa escola do 1ºciclo, senda que

¹⁰² Cujas entrevistas puderam ser registadas em áudio, registadas por escrito via email (caso do Bento, da Tatiana, do Joaquim e do Paulo) ou ainda alvo de notas de campo (caso do Lourenço). As restantes 5 pessoas, que perfazem as 19 referidas no capítulo 1, foram alvo de entrevistas informais, registadas em notas de campo (anexo 2), pertencem ao Baixo Alentejo e não foram feitos perfis.

consolidou com a função de mediador municipal, que intervala com a venda nos mercados, acompanhando a mulher, uma *calhim*, (mulher cigana) com quem casou há 7 anos. A adesão a uma Igreja Evangélica, há 9 anos, tem marcado a sua vida espiritual. Mais tarde, já em adulto, tirou o 9º ano através de um processo de Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC)¹⁰³ no programa Novas Oportunidades e pretende continuar os estudos, nomeadamente um curso universitário. Reside, actualmente, numa casa alugada numa cidade no junto ao litoral da zona centro.

Bernardo

«O que me marca são as pessoas saberem que sou de etnia cigana e não fazerem distinção, não fazerem discriminação por aquilo que sou: sou cigano, trabalho e tenho boa fama. Mantenho as minhas tradições, sei respeitar, sei ouvir, sei compreender, mas continuo a ser a mesma pessoa que sempre fui.»

Nasceu há 28 anos, numa cidade fronteiriça do Alto Alentejo, morando num bairro residencial com os pais e uma irmã mais nova. Tem uma sobrinha de ano e meio do irmão mais velho que casou recentemente. Estudou num colégio particular durante o 1º ciclo do ensino básico, mas deixou de estudar porque era muito oneroso para a família. Mais tarde, tirou um curso de pintor de construção civil, com uma bolsa, que lhe deu equivalência ao 6º ano. Andou na venda com os pais mas sem ter negócio próprio. Entretanto, concluiu o 9º ano no processo de Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC) das Novas Oportunidades e quer tirar o 12º ano também. Foi convidado para integrar a equipa da escola do Território Educativo de Intervenção Prioritária (TEIP) como mediador escolar, função que gosta de fazer mas que considera muito complicada. “Faço o papel de GNR para proteger o motorista e os outros passageiros que leva e traz os alunos do bairro. Eu lido de modo diferente com eles, em termos de educação. Como ciganos, respeitamo-nos uns aos outros. Começa pela maneira como falamos com os miúdos. Com respeito e a explicar as situações com

¹⁰³ Há a referir a expressão utilizada pelos vários entrevistados, nomeadamente pela Manuela quando diz que “foi buscar o 9º ano ao RVCC” e que achou que “aprendeu pouca coisa”. Ir ao “RVCC tirar” um nível de escolaridade, seja 9º ano, seja 12º ano, é revelador da percepção que têm deste processo de aquisição de um título que certifique que detêm algum saber, mas que não acrescenta nada de novo ao que já sabem, por um lado, e, por outro, funcionaria como uma “garantia”, ou melhor “um passaporte” para poder ter acesso a mais oportunidades de empregabilidade futura, podendo aspirar a um salário mais compatível com as suas expectativas.

palavras que possam entender.” E deixa um alerta: “ser capaz de ir à escola deixando a capa de cigano em casa” para sobreviver nela, se, por um lado, reforça a imagem da capacidade de adaptação do cigano, por outro, pode trazer conflitos intraétnicos provocados pelo escárnio.

Cláudio

«Adoro ser cigano. Não me via noutra cultura, mas acho que a gente vai tirando um bocadinho a cada um e vamos aprendendo e fazendo à nossa maneira. Acho que tem de ser assim, temos de nos alimentar com um bocadinho de cada um. É assim que vamos aprendendo de cada um e evoluindo.»

Nasceu há 28 anos no Brasil, mas a família é de uma cidade algarvia há mais de 50 anos. Viveu em apartamento e em casa. Aos 11 anos, a família regressou a Portugal, e teve de recomeçar o 1º ciclo por não lhe ter sido dado a equivalência. Saiu da escola no 6º ano com 14 anos porque queria ir trabalhar e ganhar dinheiro e foi vender nos mercados, actividade que mantém 2 vezes por semana juntamente com a função de dinamizador/mediador no Programa Escolhas, desde a 2ª Geração. Entretanto, tirou o 9º ano no Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC) nas Novas Oportunidades onde quer continuar e tirar o 12º ano. Casou recentemente, seguindo a tradição cigana, e tem um menino de 4 meses. Gosta do que faz e sente-se 100% cigano porque tem liberdade de acção no projecto e sabem falar com ele, mas confessa que não gostaria de ter patrões “senhores”. Considera que a cultura assenta na mulher e que a sua evolução depende, em primeiro lugar, da mudança de mentalidade dos homens. Encara a escola, para as raparigas, como podendo ser nociva porque pode deixá-las no meio da ponte...

Jaime

«De barracas passámos para apartamentos. De carroças passámos para carros. Mas a evolução mais importante quanto a mim foi na inserção completa da sociedade portuguesa. Integrámo-nos na sociedade de uma forma mais rápida do que antes do 25 de Abril.»

Nasceu há 30 anos, de pais ciganos, numa cidade da margem sul, onde mora a sua família há 60 anos. Estudou até ao 6º ano no ensino regular, tendo ficado com o 9º ano quando tirou o curso de mediador. Aos 15 anos, chegou a ser modelo, sonho que interrompeu para seguir o apelo espiritual da Igreja Evangélica, encontrando-se a tirar o seminário para vir a ser pastor. Esta missão, a qual dedica todas as suas forças, é intervalada pela venda nas feiras e mercados. Casou com uma *calhim*, segundo a tradição, que conheceu na Igreja, de quem tem três filhos e que apoiou no curso de empreendedorismo que tirou na AMUCIP-Associação de Mulheres Ciganas Portuguesas. “Se aceitei, em solteiro, e até ajudei e apoiei a minha mãe, que é uma mulher viúva que, aos olhos da sociedade cigana, foi bastante apontada por tirar um curso, com maioria de razão o faria com a minha esposa. Hoje, ela é uma mulher “direita”, tem a sua loja, é ela que trata, é ela que resolve.”

Joaquim

«Identifico-me plenamente com os princípios que regem a sociedade, tendo sempre tentado conciliar a minha cultura, de que muito me orgulho, com os meus direitos e deveres enquanto cidadão português, adequando as minhas atitudes e comportamentos às duas culturas de que faço parte e que não são, de todo, antagónicas. Tenho orgulho em ser Português cigano, completamente integrado, sem que para isso tenha, de alguma forma, abandonado os meus valores culturais, a minha tradição e os meus costumes, conseguindo viver e conviver com ciganos e não ciganos em plena noção de cidadania.»

Nasceu há 40 anos, numa ex-colónia portuguesa, porque o seu pai serviu no exército, como mecânico de aviões. Contudo, a sua família reside há mais de 100 anos numa cidade da Beira Litoral. “Muito cedo a minha família se apercebeu que, pelo facto de estarmos integrados na sociedade, não necessitava de romper com as nossas tradições e costumes. O meu avô paterno sempre se preocupou em incutir nos filhos a necessidade da escolarização para que, deste modo, os pudesse preparar para uma cidadania plena”. Daí o pai ter completado o 5º ano dos antigos liceus há 47 anos, que, por sua vez, o incentivou a estudar, tendo completado o 12º ano no ensino regular com 20 anos de idade, não prosseguindo os estudos por opção pessoal. Presentemente, encontra-se a

exercer a função de mediador, que diz ser sobretudo de “facilitador da comunicação entre as comunidades ciganas e os serviços”, nomeadamente “na integração da comunidade cigana na sociedade maioritária”, nomeadamente no município onde reside, no âmbito do qual refere que “desconhecia algumas famílias ciganas do concelho, sobretudo as residentes em contexto de acampamento”, uma vez que não frequentam as mesmas redes sociais.

Leandro

«Era preferível dar um trabalho em vez de um rendimento social. É mais digno e assim havia mais inclusão e menos discriminação. Sentia-se útil, tinha uma maneira de pensar diferente e ia por outro caminho do que estar a receber o rendimento e ficar em casa ou no acampamento sem fazer nada! O problema é que há discriminação na procura de trabalho!»

Nasceu há 30 anos numa cidade ribatejana, onde a sua família reside há mais de 50 anos, tendo vindo a morar numa barraca depois do 25 de Abril, onde os pais moram, provisoriamente, há 30 anos. A mãe, com 70 anos de idade, tirou o 4º ano em criança. Estudou até ao 6º ano, tendo abandonado a escola depois de uma discussão com uma professora de inglês. Lamenta que, naquela altura, a Comissão de Protecção de Crianças e Jovens (CPCJ) não tivesse intervindo, senão teria continuado os estudos. Casou com 16 anos com uma *lacorrilha* (rapariga não cigana) com quem namorava há 4 anos, por ela ter engravidado, tendo-se tornado pai. Sofreu discriminação de ambas as partes: “Olha, aquela anda com o cigano. Olha, o cigano anda com aquela”! Nessa altura saiu do bairro e foi morar para uma casa alugada. Tem actualmente dois filhos, um com 10 e outro com 14 anos, ambos a estudar. “E assim levo as minhas vidas de senhor e de cigano, em cima de uma corda...” Teve vários trabalhos, desde a construção civil à condução de tractor. Sempre gostou do desporto, sendo federado em canoagem. Gostaria de tirar uma licenciatura em Desporto. Trabalha voluntariamente no Programa Escolhas como treinador-adjunto de futebol para os jovens. Quase de seguida, desafiaram-no para fundar uma associação cigana, da qual é presidente, tornando-se desde então, “um activista, lutando pelos direitos”. Seguindo, talvez, as pisadas do tio,

de 90 anos e com 4ª classe: “a casa dele era uma biblioteca. Ele foi preso político durante muitos anos. Os ciganos não são tão atrasados como as pessoas pensam.”

Lourenço

«Pode-se perfeitamente conciliar ser instruído com ser cigano, conservando o essencial da cultura.»

Nasceu há 28 anos e apresenta-se como sendo “um moço simpático, sociável e amigo do seu amigo”, sentindo-se completamente integrado tanto como cigano na comunidade cigana a que se sente ligado, como na comunidade elvense a que pertence a sua família há várias décadas. Desde criança, conviveu com não ciganos, tendo feito a escolaridade básica num colégio particular, juntamente com os seus irmãos. Foi jogador de futebol no Elvense, tendo interrompido devido a uma lesão. Vive numa zona residencial. Desde os 18 anos que é mediador escolar, diz ter uma “missão” no seio dos jovens da comunidade cigana: tornou-se uma referência a seguir, função que abraça com responsabilidade e orgulho. Quando tiver filhos, deseja que eles continuem os estudos e tenham uma profissão, porque o futuro já não está na venda nas feiras e mercados. Considera que a educação cigana da criança e jovem é permissiva demais, levando a que os jovens tenham vindo a perder o respeito pelos mais velhos. Sente-se confortável nesse espaço fronteiriço, ainda que penda para a defesa do povo cigano sobretudo quando ouve críticas acerca dele.

Manuela

«Na nossa etnia há de tudo conforme há nos não ciganos. É só por dizer que sigo as tradições ciganas, de resto é igual à vida dos não ciganos. No futuro, vão acabando muitas das tradições ciganas. Acho que vai haver muita mistura.»

Nasceu há 31 anos e sempre viveu num concelho de fronteira da Beira Baixa. São 7 irmãos e todos andaram na escola antes dos anos 80. Entrou para a escola com 6 anos mas teve de sair com a 3ª classe por razões financeiras e familiares. Morou sempre em casa própria, de autoconstrução, na aldeia, estando a viver presentemente numa casita

na cidade. Conheceu o marido, primo direito, quando trabalhava no tabaco e casou com 16 anos. Andou na venda nos mercados e feiras, durante uma década e, há 2 anos, voltou a estudar, tendo ido “buscar o 9º ano” nas Novas Oportunidades, através do processo de Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC). Gostava de aprender mais. Também gostou de trabalhar num parque de campismo, durante um mês e meio, o ano passado pelo verão. Actualmente, encontra-se à procura de emprego. As pessoas mais importantes da sua vida são os pais, o marido e as sobrinhas. Se tivesse um filho, deixava-o estudar até onde ele quisesse. “A criança, à medida que cresce, vai-se inteirando das tradições. O que pode mudar, e que não faz mal nenhum, era as meninas ciganas poderem estudar até onde poderem, até quando elas quisessem.” Todavia também considera que frequentar a escola muda a cabeça das pessoas, muda a maneira de pensar, o que pode contribuir para acabar a tradição cigana.

Olívia

«É aquela batalha que eu sinto cá dentro como sendo duas vozes, uma diz “faz isto” e a outra diz “não fazes isso”»

Nasceu há 60 anos, de pais ciganos, numa cidade histórica alentejana, à qual sempre sentiu ter raízes profundas, mas vive na margem sul desde menina. Fez a instrução primária no ensino regular nos anos 60 e foi a primeira mulher cigana a tirar a carta de condução para acompanhar os pais na venda nos mercados e feiras. Casou com 22 anos, segundo a tradição, com o seu cigano escolhido, do qual teve 3 filhos, (e 4 netos), 2 dos quais vieram a seguir-lhe as pisadas, tirando o curso de mediador. Ao lado do marido, sempre fez vida de cigana na venda em feiras e mercados. Quando enviuvou, estatuto que teima em manter com muita honra e seguindo a tradição, os filhos ainda eram pequenos e teve de se desdobrar para que nada lhes faltasse. Tirou o curso de mediadora, e, nessa altura, fundou, em conjunto com outras mulheres ciganas da zona, a primeira associação de mulheres ciganas em Portugal, da qual é presidente. Desde então, trabalhou como mediadora em diversos locais na zona de Lisboa, estando presentemente a trabalhar na autarquia da Península de Setúbal onde reside. Tirou o 12º ano no processo de Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC) e frequentou uma pós-graduação no ISCTE-Instituto Superior de Ciências e

Técnicas Empresariais, através da Iniciativa Comunitária EQUAL. É solicitada, frequentemente, para intervir em colóquios e seminários tanto nacionais e internacionais, para “abrir as cabeças dos não ciganos e facilitar o diálogo, porque a ponte assenta em duas margens, que é preciso aproximar.”

Paulo

«Faço parte de uma comunidade híbrida. Identifico-me maioritariamente com a identidade cigana que é a minha identidade original, primitiva, diria. Mas gosto também da outra porque já estou habituado há muito anos. E seria como mudar de terra, mudar de país, se tivesse que cortar com uma dela».

Nasceu há 24 anos, de pais ciganos, numa vila piscatória da Extremadura, donde a sua família é originária há mais de 50 anos. A família vive da venda e esteve imigrada no Brasil há 20 anos. Encontra-se a fazer o mestrado em Engenharia Física, tendo feito um percurso escolar no ensino regular sem sobressaltos. Diz que, pelo facto de ter aprendido a lidar com as duas culturas – a cigana e a académica – seria incompleto se lhe faltasse uma delas. “Cada passo que faço num lado tenho em atenção a sombra, a consequência que há no outro e qual a melhor maneira de estar com os dois. Quando estou na escola estou num mundo completamente à parte do mundo no meio dos ciganos. Quando estou cá em casa, ou nalguma festa ou reunião familiar, é completamente diferente de quando eu estou na escola.” É autor de um blogue que dinamiza, fomentando o debate de ideias, a divulgação e promoção da cultura.

Rafael

«Os ciganos devem dar um bocadinho deles e a sociedade maioritária dar um bocadinho também e encontrarmo-nos no meio do caminho. E aí, sim, trabalhamos todos em conjunto, virados uns para os outros.»

Quando nasceu há 27 anos, recebeu a alcunha que o avô lhe deu. É filho da terra sadina. Fez o 6º ano no ensino regular, e, quando começou a trabalhar aos 17 anos, no programa Escolhas de 1ª geração, foi tirar o 9º ano no ensino recorrente. Sente-se bem integrado

nas duas comunidades, sem deixar de se sentir cigano. A grande aproximação que tem com os não ciganos não tem fragilizado o seu sentimento de ser cigano nem dissuadido de continuar com as práticas culturais ciganas. Encontra-se, presentemente, a tirar o 12º ano nas Novas Oportunidades e trabalha, há 2 anos, como mediador municipal. Ainda que seja candidato a pastor, faltando-lhe um ano e meio para terminar o Seminário de 5 anos para ser pastor na Igreja Evangélica, já ministra cultos. É casado com uma *calhim* (mulher cigana) e pai de dois rapazes e uma rapariga. “Ela ainda é muito pequenina e sei que daqui a uns anos vou deixá-la ir à escola porque vamos trabalhar para que esse medo seja desconstruído nas mentes da comunidade cigana.” De resto, a educação à maneira cigana faz-se respeitando uma regra de ouro: “A criança recebe a educação que a idade permite absorver. E quando chegar a uma certa idade, explicam-se as regras: o que se pode e o que não se pode fazer.”

Rodrigo

«Temos de falar com o coração ao coração. Não é só com a boca.»

Mora numa cidade fronteiriça da Beira Baixa, desde 1976. Casado há 15 anos, tem 41 anos, estudou até o 6º ano no ensino regular, tirou o curso de operador de máquinas agrícolas aos 17-18 anos. Trabalhou numa herdade que produzia tabaco durante vários anos, tendo subido de posto em virtude de ter adquirido o curso de técnico de máquinas agrícolas. Foi nessa herdade que conheceu a mulher, uma *calhim*, com quem casou quando tinha 26 anos. Dois anos depois de casado, andou na venda nos mercados e feiras, na zona e por Espanha, actividade que cessou aos 39 anos, quando iniciou um novo trabalho como mediador municipal. “Comecei a pensar de outra maneira quando entrei para este serviço. Só começamos a ver os problemas que existem quando estamos a tentar solucioná-los e a resolvê-los. Acho que se deve acabar com o preconceito das meninas ciganas não estudarem depois dos 14-15 anos. Acho por bem que as deixem estudar porque não é por estudarem que perdem a virgindade. Mesmo que os ciganos se incluam na sociedade maioritária não é por isso que se perdem as tradições.” Mas também recebeu uma carta anónima ameaçadora por estar a trabalhar na autarquia.

Soraia

«De início andei muito perdida. Muito desorientada. Não sabia qual era a minha identidade: quem sou? Onde estou? Mas agora isso já me passou. Sou e serei sempre cigana, que está casada com uma pessoa que não é cigana. A minha vida não mudou tanto assim, porque já a fazia antes, e isso é importante salientar. Eu já fazia esta vida antes de casar. Eu já trabalho há nove anos com os não ciganos. Isto para mim não foi uma mudança. Já passava oito horas por dia com os não ciganos. Não deixei de ser quem sou. Continuo a fazer o trabalho que fazia antes. Com o meu marido é igual. Ele sempre me conheceu assim, cigana.»

Nasceu há 35 anos, de pais ciganos, residindo na margem sul há várias décadas. Fez o percurso escolar regular até ao 4º ano, tendo abandonado a escola para tomar conta dos irmãos e preparar-se para a vida de casada, segundo a tradição. Mas não foi essa sua ambição. “Enfiava-me no meu quarto e lia muitos romances e achava que aquela vida era muito cor-de-rosa. Acho que foi isso que me abriu os horizontes.” Tirou o curso de mediadora e faz parte da direcção da primeira associação de mulheres ciganas em Portugal, que ajudou a fundar. “A AMUCIP foi a grande, grande conquista na minha vida. É o trabalho da minha vida”. Trabalha com crianças há mais de uma década num centro comunitário; tirou a carta de condução e o 12º ano no processo de Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC). É professora de flamenco, actividade através da qual ganhou amigas não ciganas. “Como pessoas, enriqueceram-me muito. A experiência de cada uma. A vida que cada uma levava. Aquilo que me passaram. Como amigas, recomendo a 100%. Como alunas, não quero mais! Mas tenho tantas saudades!” Casou com um “senhor”, colega de trabalho, do qual tem um filho que ficou com o nome de um avô do lado cigano, mas afirma que continua a frequentar a comunidade cigana todos os dias, local onde deixa o seu filho à guarda da avó cigana enquanto está a trabalhar. “Com o nascimento do (filho), entramos um bocado em choque com visões e hábitos de educar diferentes. Sinto que há uma pressão muito grande sobre a identidade do (filho). Mas é um trabalho que eu estou a fazer com os meus pais, porque o (filho) vai ser aquilo que ele quiser!”

Tatiana

«Ser cigano não é ser gabarolas, apenas não tem medo de ninguém e diz o que pensa. Ser cigano não é um fora da lei, apenas vive a lei em que ele crê. Ser cigano não é ser sujo, apenas não tem medo de andar à chuva. Ser cigano não é ser mal-educado, apenas simples e impulsivo. Ser cigano não é dramático, apenas sensível. Ser cigano não é ser exagerado, apenas extrovertido. Ser cigano não é ser imaturo, apenas maduro demais. Ser cigano não é ser desarrumado, apenas desinquieto. Ser cigano não intimida, apenas protege. Cigano não amestra ninguém, educa.»

Nasceu há 25 anos, de pai cigano e mãe espanhola (a mãe tinha 13 anos na altura e estão casados há 36 anos). Viveu entre uma cidade do Douro Litoral e Alicante, onde vive uma tia paterna que a marcou pela sua coragem e determinação, criando a associação Arakerando. Foi líder na Igreja Evangélica durante quatro anos. Fugiu com um não cigano, depois de ter celebrado o seu casamento religioso e o ter registado também no civil. Vive num apartamento alugado. Foi desafiada para ser dinamizadora comunitária num projecto Escolhas. Tem o 9º ano feito no ensino de adultos e está a tirar o 12º ano no processo de Reconhecimento e Validação e Certificação de Competências (RVCC). Diz ser uma pessoa de personalidade forte, determinada e envolvente. O facto de ser mulher, e, apesar de estudar, trabalhar e tirar a carta, consegue ser uma esposa a tempo inteiro, pensar em filhos, e não deixar de ser cigana; continua convivendo com os membros da comunidade e frequentando festas e outros eventos sociais. Mesmo que isso lhe roube horas de sono. Considera-se uma pessoa “esponja” que absorve tudo. “E no meio dessa caminhada, acabo por conhecer pessoas que, com as suas histórias e experiências de vida, me marcam imenso.” Entre as pessoas importantes contam-se os pais, a tia, o marido, entre tantas outras. Mas “ter fugido com (um senhor) marca sempre a vida de uma cigana, pois é uma situação que nos confronta diariamente - os olhares e comentários de outros, e o facto de muitos me encararem como uma desleal, por ter ido contra as tradições.”

4.2. Identidade pessoal e social: ser eu, cigano(a) e português(a)

“A convivência intercultural representa um certo grau de perda ou aculturação para todos. É inevitável. Mas ao mesmo tempo e sobretudo representa a obtenção de uma nova cultura comum, que coexiste com as particulares: a cultura dos direitos humanos, o respeito pela lei, a participação cidadã, a solidariedade económica, o civismo, as expectativas de promoção pessoal, o respeito pela diversidade, a experiência enriquecedora do intercâmbio cultural”.

(Norbert Bilbeny, Prólogo de Gitanidad, in Rodriguez, 2011, p.13)

É na confluência destes cruzamentos – ser eu, cigano(a) e português(a) - que se edifica a unidade da pessoa enquanto pessoa individual e enquanto membro de uma comunidade e de uma sociedade. É na gestão destas tensões, destas fronteiras, umas vezes internas, outras externas, que se estabelecem equilíbrios dinâmicos e, por vezes, instáveis, ancorados num trabalho reflexivo interior de autoconstrução dialógica, entre as diversas facetas pessoais e colectivas, qual mosaico e caleidoscópio.

Ao longo destes dois capítulos – 4º e 5º - optou-se por escolher longos testemunhos, evitando retalhá-los em demasia pela seguinte razão. Dar, efectivamente, voz às pessoas ciganas, mostrando ao máximo o seu itinerário discursivo, para poder entender melhor os meandros das lógicas de acção e de sentires que os próprios imprimem, isto é, respeitar a complexidade do pensamento estratégico e discursivo das pessoas ciganas, dando-a a conhecer num registo mais digno do que o da desqualificação e desprezo de que o povo cigano é constantemente alvo. Isto, reconhecer competências explicativas a pessoas ciganas, geralmente encaradas, pela sociedade maioritária, como se fossem destituídas de trabalho reflexivo e pensamento estratégico, analítico e simbólico.

O que mais me identifica como membro da comunidade é o sentimento de pertença a um povo com uma estrutura social com mecanismos de representação próprios e, acima de tudo, o respeito pelas normas e códigos da comunidade. (Bento)

Sou cigano, trabalho. Tenho boa fama. Mantenho as minhas tradições, sei respeitar, sei ouvir, sei compreender mas continuo a ser a mesma pessoa que sempre fui. O que me marca é as pessoas saberem que sou cigano e não fazerem distinção, não fazerem discriminação por aquilo que sou. Eu, quando saio à noite com os meus amigos, deixo a minha capa de cigano em casa. (Bernardo)

Acho que é ser eu. Acho que ser um bocado diferente deles [dos outros ciganos] também marca a diferença. Se é bom ou mau, não sei. Uns dizem que é mau, outros dizem que é bom. Uns condenam, outros não. Mas sinto-me 100% cigano, nem um bocadinho senhor. (Cláudio)

Ser pastor é um trabalho em que trabalhamos 100% para Deus. É um trabalho pastoral. A minha vida é dedicada a Deus e onde ele quiser que eu esteja e que eu vá, estou para fazer a sua obra enquanto cá estiver. Isto é a minha vida. [Se tivesses quer optar pela Lei cigana ou pela Lei da Igreja?]. Pela Lei da Igreja. Sem pensar duas vezes. (Jaime)

Identifico-me plenamente com os princípios que regem a sociedade, tendo sempre tentado conciliar a minha cultura, de que muito me orgulho, com os meus direitos e deveres enquanto cidadão português, adequando as minhas atitudes e comportamentos às duas culturas de que faço parte e que não são, de todo, antagónicas. Tenho orgulho em ser português cigano, completamente integrado, sem que para isso tenha, de alguma forma, abandonado os meus valores culturais, a minha tradição e os meus costumes, conseguindo viver e conviver com ciganos e não ciganos, em plena noção de cidadania. (Joaquim. Fonte 4)

E assim levo as minhas vidas da parte senhor e da parte cigana, intermédio. Estar em cima da corda... É um bocado complicado. Se me perguntasse, se, há 2 anos, eu era a mesma pessoa, eu dizia que não. Eu, hoje em dia, sou outra pessoa. Tenho mais confiança em mim, sei mais das vossas leis, já sei o terreno que piso, sinto-me uma pessoa mais bem informada. E depois fui convidado para abrir a associação cigana e

fiquei como presidente e agora, como costume dizer: sou um activista! Luto pelos direitos. (Leandro)

É um jovem que se apresenta como “um moço simpático, sociável e amigo do seu amigo”. Afirma-se “machista”, característica que atribui à sua ciganidade. Sente-se completamente integrado, tanto como cigano na comunidade cigana a que se sente ligado, como na comunidade não cigana. Sentindo-se confortável nesse espaço fronteiriço, ainda que penda para a defesa do povo cigano sobretudo quando ouve críticas sobre ele. (Lourenço. Nota de Campo 14)

Eu, hoje, posso pensar assim e o dia de amanhã não sei. Nós diferenciamo-nos muito dos não ciganos. E é desde pequeninos que lidamos com essa diferenciação. É só por dizer que sigo as tradições ciganas, de resto é igual à vida dos não ciganos. Mas eu gosto muito da nossa tradição, de casarmos com rigor. (Manuela)

É aquela batalha que eu sinto cá dentro como sendo duas vozes, uma diz “faz isto” e a outra diz “não faças isso”. É uma batalha. É difícil, não é nada fácil! Mas eu acho que qualquer ser humano vive estas batalhas. Mas como sou uma pessoa ponderada, calma, tranquila, tenho-me com bom senso, sou capaz de dizer: “Epá, sossega aí o facho, já não tens idade para correr atrás de brincadeiras”. Mas tenho outras alturas que digo: “Mas o que é isto, a idade é aquela que ponho na minha cabeça. Vá lá, levante-te lá daí e vai fazer o que tens a fazer.” Ser cigano não é fácil. E ser paíto também não. Eu tenho cá dentro um vulcão sempre em erupção no modo como me sinto cigana. Às vezes digo, “Uf, que farta estou de ser cigana!”. Outras vezes digo: “Eu não era capaz de ser senhora!”. “Que nervos me faz a forma de viverem estes senhores!” Aquela calma, aquela frieza. “Aqui está o preto, aqui está o branco”. Da minha parte é tudo cinzento. (Olívia)

Sou de etnia cigana. Sou solteiro e bom rapaz. Sou estudante do ensino superior, licenciado em Engenharia Física. Neste momento estou a tirar o mestrado. Sou um gajo porreiro. Faço parte de uma comunidade híbrida. Tenho a minha tradição cigana e também tenho a minha parte não cigana. Nomeadamente a parte da escola. Estou integrado num grupo de amigos que não são ciganos. Mas até tenho mais amigos não ciganos do que ciganos. Dou-me bem com as duas partes. E não gosto de pertencer só a um lado ou a um outro. Porque só com um, não basta. Não me identifico sozinho em

nenhuma delas. Identifico-me maioritariamente com a identidade cigana, que é a minha identidade original, primitiva, diria. Mas gosto também da outra porque já estou habituado há muito anos. E seria como mudar de terra, mudar de país, se tivesse que cortar com uma delas. Uma vez que eu conheço os dois mundos – cigano e não cigano, aprendi a pensar com uma cabeça mais ampla. Portanto, não pensar só com uma cabeça. Poder estar no mundo com uma cabeça que conhece os dois. Cada passo que dou num deles tenho em atenção a sombra, a consequência que há no outro e qual a melhor maneira de estar com os dois. Porque na escola, onde aprendi a estar a maior parte do ano, não tenho lá companheiros ciganos. Estou imerso num mar de gente que não é cigana. Portanto tive de aprender a conviver com uma comunidade não cigana também. Foi isso que me ensinou o que é estar num mundo diferente. Quando estou na escola estou num mundo completamente à parte do mundo no meio dos ciganos. Quando estou cá em casa, ou nalguma festa ou reunião familiar, é completamente diferente de quando eu estou na escola. Tive que aprender a viver num mundo à parte.
(Paulo)

Sou conhecido por J., não pelo facto de estar ligado à Igreja, mas é uma alcunha desde miúdo. O meu avô, que Deus tem, sempre quis ter um neto com o nome de J. e quando eu nasci ele pediu ao meu pai para que fosse J. Não me sinto, de forma nenhuma, excluído da sociedade maioritária. Até me sinto muito integrado mas nem por isso deixo de ser cigano. Sou uma pessoa respeitada na comunidade cigana, não só pelo facto de ser mediador e trabalhar em função de ajudar a minha comunidade mas também pelo facto de estar inserido na Igreja Evangélica. Daí eu ser muito respeitado não só pela comunidade cigana de S. mas por todas as comunidades ciganas em redor. Sou uma pessoa muito próxima dos não ciganos, dou-me muito bem com todas as pessoas, consigo perceber tudo o que me dizem, mas nem por um só momento, quando me dizem: “Tu deixavas de ter as práticas culturais dos ciganos?” Eu digo logo que não. A questão das meninas ciganas saírem da escola ou irem para a escola. Isso para mim, na minha cabeça, é uma coisa que, com o tempo, tem vir a ser muito bem trabalhado. Eu próprio trabalhar comigo próprio. (Rafael)

De início andei muito perdida. Muito desorientada. Não sabia qual era a minha identidade: quem sou, onde estou? Mas agora isso já me passou. Sou a Soraia, serei sempre a Soraia, cigana, que está casada com uma pessoa que não é cigana. Não deixei de ser quem sou. Ele sempre me conheceu assim, cigana. Relativamente à minha

família, não senti diferença, sempre me dei bem com eles e continuo a dar todos os dias. O meu trabalho é ao lado da casa da minha mãe. Estou lá sempre. Mas pronto, os meus pais sempre conviveram com não ciganos. Talvez foi por causa disso que eu sou assim meio diferente. Na altura, evidentemente, fui falada. Na comunidade cigana foi “Aí que pena!”, porque perdem um membro. Mas como eu já tinha uma certa idade – tinha 30 anos - e não havia nada nem ninguém que me pudessem apontar – porque eu não era uma pessoa que andasse por aqui e por ali de que pudessem falar – e quando o fiz, foi com aquele e foi para casar. (Soraia)

O que me identifica como pessoa creio que é o meu carácter. Sou uma pessoa de personalidade forte, determinada, e creio, também, que envolvente, pois todos acabam por fazer o mesmo que eu, após eu ter tomado a iniciativa em alguma coisa. O que me identifica como membro da minha comunidade, é o facto de ser mulher, e, apesar de estudar, trabalhar e tirar a carta, consigo ser uma esposa a tempo inteiro, pensar em filhos, e não deixar de ser cigana, pois continuo convivendo com os membros da comunidade e frequentando festas e outros eventos sociais. Mesmo que isso me roube horas de sono. (Tatiana)

Ao escolher estes testemunhos, pretendeu-se realçar os caminhos, as sendas e desvios que o trabalho autoreflexivo de consciencialização requereu nestas pessoas. Manifestam capacidade de se olharem ao espelho enquanto pessoas individuais e ao mesmo tempo enquanto membros de uma colectividade de pertença – a família que constrói a ciganidade, mas também de outros grupos, nomeadamente de vizinhança, de pessoas não ciganas. Enfim, mostra a capacidade dinâmica de manejo das suas várias facetas sociais e o trabalho autoformativo mobilizado para se construírem de modo fluido e poroso, cujas fronteiras se mostram flexíveis. Na construção dessas fronteiras porosas também contribuíram outro modo formativo que designei de ecoformação, o qual assenta nos contextos sociais e físicos, dos quais fazem parte as pessoas e acontecimentos e vivências significativas que se retiraram das entrevistas e que serão apresentados de seguida.

4.3. As pessoas significativas

As pessoas significativas referidas pelos entrevistados, para além de elementos da **família (pais, maridos, filhos, tias, avós, sobrinhas)** citam também os **pastores evangélicos** ciganos, os **professores** bem como outras pessoas consideradas marcantes **senhoria, colegas de ofício ciganos, chefes, activistas...** Ou seja, movendo-se entre círculos sociais sempre mais vastos e diversificados, da socialização primária e endógena para uma socialização secundária e exógena, as pessoas vão construindo a sua identidade com “pedaços” de cada um que se cruzou no seu percurso de vida.

A família

Entre as pessoas da família que mais parecem ter deixado marcas nos entrevistados, contam-se os pais, os avós, os maridos, os irmãos, os filhos e os sobrinhos, ou seja, estendendo-se à família mais extensa.

A pessoa mais importante, posso dizer que é o meu pai. Passa-me, acima de tudo, valores para que hoje seja um homem de carácter, tanto para os ciganos como para os não ciganos. (Bento)

Os meus pais sempre foram fundamentais e o meu avô Agostinho, que é chamado para dar as leis. (Bernardo)

Eu gostava da área da moda e de um dia vir a ser modelo. E tive uma mãe que sabia que tinha esse sonho e ela realizou-mo. A minha mãe apoiou-me em tudo. Porque há pais que não apoiam os filhos e os sonhos ficam sonhos e sonhos vão ficar. E a minha mãe tornou esse sonho realidade. Incentivou-me, apoiou-me bastante. Se eu cheguei a ser modelo foi através dela. (Jaime)

Tudo quanto me lembro dos meus pais é do bom e do melhor. Foram os melhores pais do mundo. Tanto da minha parte como da parte dos meus irmãos. Os meus pais educaram-nos de uma forma espectacular que tento ensinar da mesma forma aos meus filhos. (Jaime)

As pessoas que mais marcaram a vida do Lourenço parecem ter sido o avô paterno e os seus pais. Contudo, a influência dos irmãos mais velhos também parece ter um peso muito significativo, nomeadamente um que está, actualmente, no Brasil que diz ser muito empreendedor. (Lourenço. Nota de Campo 14)

As pessoas mais importantes da minha vida: é o meu pai, a minha mãe e o meu marido e também as minhas sobrinhas. Como nunca tive filhos, para mim foram os casamentos das minhas sobrinhas os momentos mais importantes e que me marcaram mais. (Manuela)

A forma como o meu pai e a minha mãe geriam a nossa educação era especial. Nunca ouvi os meus pais discutirem. Nunca me lembro de ter ouvido o meu pai levantar a voz para a minha mãe ou da minha mãe ter falado mal com o meu pai. E eles deveriam ter as suas discussões como qualquer casal, mas nunca ouvimos qualquer voz mais alta. A nossa casa até era pequena e dava bem para nos ouvirmos todos uns aos outros. Até o atchim se ouvia. Nunca ouvimos nada disso. Essa tia [paterna] era uma segunda mãe que nós tínhamos. Continua a ser sempre a mesma mulher de respeito e digna que toda a gente trata com respeito. Ela era o pilar dos irmãos. E essa tia foi criando algumas meninas da nossa família, não por serem órfãs, mas por ser uma mulher de muito respeito. O meu marido era uma pessoa muito respeitada pela sociedade cigana. No convívio, no lazer, enfim tudo quanto é a nossa forma de estar em sociedade, era das pessoas mais chamadas e mais requisitadas e convidadas. (Olívia)

O meu pai, sem sombra de dúvidas. O meu avô da parte da minha mãe. Era uma pessoa impecável. E tinha uma forma de estar que me marcou pela sua maneira de ser. Os valores que ele me transmitiu marcaram-me. Outro momento importante foi o nascimento do meu filho. Aí foi o auge da minha vida. (Soraia)

Pessoas que eu considere importantes na minha vida, não são muitas, mas as que são valem por mil. A minha mãe que sempre me apoiou e aguentou muitos sermões por minha causa pelo facto de ela me apoiar; o meu marido que nunca me negou nem me impediu em nada; os meus irmãos aos quais sou muito chegada; a minha tia, presidente da associação de ciganos “Arakerando” na cidade de Alicante, em Espanha. Uma mulher sem dúvida muito visionária, com uma história de vida incrível. Inspira-me e apoia-me sempre em seguir em frente com os meus sonhos. O facto de ter fugido com o

meu marido [não cigano], marca sempre a vida de uma cigana que passa pelo mesmo que eu, pois é uma situação que nos confronta diariamente - os olhares e comentários de outros, e o facto de muitos me encararem como uma desleal, por ter ido contra as tradições. (Tatiana)

Os pastores da Igreja

Um pastor que se baptizou comigo, em 1996. É meu familiar mas é o meu pastor L.. Mas é assim: levantar a candidato tem o seu devido tempo. Tem de ser Deus a mostrarmos. A mesma coisa que você, suponhamos, não me vai dar um emprego se eu não lhe mostrar confiança, dedicação, empenho. Se você vir que eu não estou preparado para aquele cargo, você nunca mo vai poder dar. Imagine que tem uma empresa e quer pôr-me como gerente e, se você vir que eu não vou valorizar o cargo, se eu não vou desempenhar bem o cargo, por mais que goste de mim, não mo vai dar. Da mesma forma é a pessoa que já foi meu pastor - que neste momento não está na minha igreja - viu que estava no tempo de eu me preparar para começar a ensaiar [a candidato]. Mas, graças a Deus, entrou um pastor novo na minha igreja. Ele só falou comigo e lutou por mim que eu ia começar a ensaiar. O pastor F. que está lá, actualmente, é uma bênção, um homem de Deus tremendo, que foi quem me colocou a ensaiar a candidato a pastor. Ele, sobre aquilo que ouviu do pastor anterior, das boas notícias, disse que eu estava apto a ensaiar. Ele começou a ver como é que eu reagia, como eu estava, a ver o meu desempenho e, ao fim de um mês, comecei a ensaiar a candidato a pastor. Implica entregar a nossa vida totalmente a Deus. E sabemos que isso está em primeiro lugar. É um trabalho a desempenhar bastante grande. Eu, hoje, estou a ensaiar a candidato a pastor e daqui a 5 anos serei pastor. Se abrir uma igreja lá no Porto que precise de mim.... (Jaime)

Os pastores da Igreja Evangélica sempre me tentaram impedir de fazer o que queria, exigindo que contasse tudo aos meus pais, porque, se não fosse dessa forma, teria de abandonar os meus cargos que tanto amava exercer. Sugeriram separarmo-nos um tempo, para tentar que o sentimento diminuísse e fosse mais fácil terminar a relação, entre outras mais situações. Quando viram que estava mesmo determinada em seguir para a frente, os meus três pastores exigiram que me casasse primeiro pelo civil. Casei

no civil no dia 4 de Outubro. Após isso, casaram-nos no gabinete da igreja no dia 10 de Outubro, estando apenas eles, o V. e eu. E só no dia 11 de Outubro é que fugimos. Exigiram isso, para que os “paílhos” (não ciganos) da igreja, não me acusassem de ser uma mulher que vivia em pecado e me impedisse de seguir com o ministério. (Tatiana)

Professores

Quando passei para o ciclo, tinha um professor de trabalhos manuais que gostava muito de mim, fazia mesmo caso de mim, era muito meu amigo. Os filhos dele praticavam canoagem e um dia fui com eles para experimentar. A primeira vez que experimentei tinha 11-12 anos e aos 13 anos já era federado. (Leandro)

Uma professora – a D^a Mercedes - que me marcou bastante da 1^a até à 4^a classe. As colegas de escola também me marcaram bastante. (Olívia)

Outras pessoas significativas: senhoria, colegas de ofício ciganos, chefes, activistas...

Há uma pessoa que me marcou também: era a filha da nossa senhoria. (Olívia)

A coordenadora dos Dinamizadores Comunitários, com quem tenho uma relação muito amigável. O Cláudio e Bento, pois estão no mesmo “barco” que eu. E Mirna Montenegro que conheci recentemente e com quem tenho uma ligação bastante fraternal. (Tatiana)

4.4. Acontecimentos e vivências na construção da(s) identidade(s)

Entre os acontecimentos e as vivências considerados significativos para a formação experiencial referidos, encontram-se as vividas no seio da **Igreja Evangélica de Filadélfia**, no **associativismo**, no **convívio com não ciganos**, na **formação profissional**, na **prática desportiva** e no **trabalho assalariado**. Assim, entramos num

círculo social mais vasto, de socialização secundária e exógena, à excepção da frequência da Igreja de Filadélfia, que é gerida por pastores ciganos que tentam aciganar os modos de fazer o culto evangélico, e as associações ciganas, também elas geridas por dirigentes ciganos, que tentam imprimir a sua ciganidade no modo de fazer associativismo¹⁰⁴.

A Igreja Evangélica

Pessoalmente, o que mais me marcou, foi quando conheci Jesus Cristo, a minha vida teve outro “sabor”. (Bento)

Eu frequento a Igreja. A Igreja tem um papel fundamental na vida das pessoas. (Bernardo)

Porque eu conheci Deus com 15 anos, hoje tenho 29, e foi a maior alegria... A maior certeza e convicção que eu pude ter na minha vida foi ter sido de Deus. Hoje posso considerar-me o homem mais feliz da Terra. Não é o dinheiro que traz felicidade, mas sim Deus na nossa vida. E então, para seguir os caminhos de Deus...É um trabalho como os outros, ser manequim, mas foi uma opção que fiz, porque eu não conseguia conjugar as duas coisas. Não consegui conjugar o trabalho de manequim que é um trabalho que poderia fazer em discotecas, por exemplo, e tinha de estar ausente da minha Igreja e foi por opção própria que tomei a decisão de não continuar com esse trabalho e seguir fiel a Deus na minha Igreja no local onde, graças a Deus, estou até hoje. Eu baptizei-me em 1996 pelas águas, não da forma Católica, cada pessoa tem a sua forma....Então, baptizei-me com 16 anos, com mais 7 pessoas. E continuei nos caminhos de Deus. Alguns começaram a ensaiar para candidato a pastor. Eu continuei no meu cargo de Louvor. É cantar para Deus, dedicar as minhas músicas para Deus em adoração. Eu canto e louvo a Deus e as minhas músicas são 100% dedicadas a Ele. Eu não canto nem toco para mais ninguém sem ser para Deus. Tudo o que tenho, entrego a Deus nas suas mãos. E se eu aprendi a tocar por estar na Igreja, a tocar piano, viola, bateria, a cantar... Se tudo o que sei, aprendi por Ele, então é a Ele que vou entregar, é

¹⁰⁴ Embora esse modo de fazer associativismo não tivesse sido desvelado pelas entrevistas, de referir que a investigadora é associada da AMUCIP, desde 2000 e, consequentemente, já assistiu a vários actos que lhe são inerentes, nomeadamente assembleias gerais, registos de actas de direcção, de conselho fiscal, etc..

a Ele que vou dedicar. Alguns amigos meus, irmãos meus na fé, foram pastores mas eu sempre continuei no louvor. Eu gosto das coisas passo a passo. O meu sonho era ser do louvor, cumpri esse sonho, mas agora quero mais. Não quero parar por aqui. Então começou a crescer o desejo de ser pastor. Ajudar as pessoas mais necessitadas. Ajudar aqueles que precisam. Porque a Bíblia diz que Jesus veio para salvar os pecadores e deu uma explicação: “quem precisa dos médicos são os doentes, não as pessoas que são sãs”! E como há pessoas necessitadas, tem de haver pastores para ajudarem. E começou a crescer o desejo, no meu coração, de ser pastor. E eu esperei sempre em Deus, clamando, louvando, entregando a minha vida e o meu cântico a ele até que... Hoje, estou a ensaiar para candidato a pastor, que é a coisa mais linda e mais maravilhosa que pude receber e que Jesus me podia dar. Não consigo encontrar palavras para descrever aquilo que, neste momento, estou a sentir, para agradecer a Deus por tudo o que tem feito na minha vida e, por mais uma vez, Ele confiar em mim e confiar este cargo nas minhas mãos. (Jaime)

Estou a tirar um 2º seminário na Igreja Evangélica de Filadélfia. Tenho 3 anos e meio de seminário. Falta um ano e meio para ser Pastor na Igreja. Tento conciliar as várias coisas: o meu trabalho, o estudo, a igreja e a minha vida em casa. (Rafael)

Outra situação que me marcou muito, foi o facto de ter saído da Igreja Evangélica onde congregava e exercia cargo. Foi uma decisão bastante difícil, mas, por motivos fortes e pessoais, tive que sair. (Tatiana)

O associativismo

Outro momento que não esqueço, foi a fundação da associação cigana, a partir daí fui-me transformando enquanto activista dos direitos humanos. (Bento)

E depois fui convidado para abrir a associação cigana e fiquei como presidente da associação e agora, como costume dizer: sou um activista! Luto pelos direitos. (Leandro)

Depois, foi abrir a sede da AMUCIP, no dia em que foi inaugurada. A AMUCIP foi a grande, grande conquista na minha vida. É o trabalho da minha vida. Estou um bocado desiludida porque, hoje, consigo ver que a associação só tem pernas para andar com o

apoio do lado de fora, e, o apoio da sociedade, é muito pouco. E a AMUCIP ergueu-se porque tinha cinco sonhadoras valentes porque não se deixaram vergar. Foram sete anos a bater de porta em porta. Se fossem outras pessoas, tinham metido o sonho na gaveta. Fomos muito persistentes porque acreditámos muito naquilo, não desistimos durante sete anos e conseguimos. (Soraia)

Outro dos momentos mais marcantes da minha vida foi dar início ao curso de empreendedorismo e ver 16 mulheres ciganas casadas, no curso. Saírem de casa, deixarem aquela lida de casa e virem para a sede tirar o curso, a rir e a brincar com um lápis na mão e a falarem de assuntos importantes da vida delas, separarem-se dos filhos, e conseguirem, nem que fosse só por 3 meses, abrir-se para novos horizontes. (Soraia)

O convívio com não ciganos

Eu cresci num bairro residencial, onde vivia o meu avô. Sempre me dei com vizinhos não ciganos. Conhecia-os, cumprimentávamo-nos por cortesia, mas nunca lidei muito com eles [ciganos]. Estudei num colégio particular. (Bernardo)

No Brasil morei num apartamento, depois mudei-me para aqui, numa casa. Agora estou numa casita. Nunca morei em barracas. (Cláudio)

Quando eu tinha 16 anos, ela [rapariga não cigana com quem namorava há 4 anos] engravidou e tive que assumir. Saí do acampamento cigano e fomos alugar uma casa. Fiz a minha vida normal. E assim levo as minhas vidas da parte senhor e da parte cigana, intermédio. Estar em cima da corda... É um bocado complicado. (Leandro)

Salienta que, desde criança, conviveu com não ciganos, tendo feito a escolaridade básica num colégio particular, juntamente com os seus irmãos. O que não era nada vulgar na altura tanto na comunidade cigana como não cigana. Vive numa zona residencial, onde moram alguns ciganos há muito anos, desde que se lembra. Mas na sua rua é a única família cigana. (Lourenço)

O meu pai e a minha mãe moravam numa aldeia e fizeram casa própria de raiz, ainda eu não era nascida. Entrei na escola com 6 anos nessa aldeiazinha. Depois, os meus

pais tiveram umas dificuldades na vida, venderam a casa e vieram para aqui. (Manuela).

O meu avô vivia em A., no Alentejo. E ali sim, as coisas eram muito diferentes. O meu avô era o único cigano que vivia naquela terra, ele e o irmão. Quando o meu avô faleceu – foi uma das coisas que me impressionou – tinha toda a aldeia no seu funeral, toda! O meu avô ficou com um nome naquela terra! O meu avô nunca fez um negócio escuro ou ficou a dever a alguém e nunca permitiu que outro cigano o fizesse naquela aldeia, nem nunca permitiu que outro cigano lá vivesse. Naquele tempo, as coisas eram assim. Agora já não. Isso nas grandes cidades já é impensável. Mas antigamente era assim. E o meu pai sempre viveu com não ciganos. Sempre. E a minha mãe a mesma coisa. Ela sempre viveu na cidade de E. e as vizinhas que viviam ao lado não eram ciganas. (Soraia)

A formação profissional

Fui tirar um curso de formação profissional de pintor de construção civil que me dava o 6º ano. Agora já conclui o 9º ano. (Bernardo)

Tive de começar tudo de novo [o 1º ciclo]. Quando estava lá, no Brasil, sim, [tinha acabado o 1º ciclo] mas cá não me deram a equivalência tive de recomeçar. Comecei no 2º ano porque já sabia ler e escrever. Acabei agora nas Novas Oportunidades o 9º ano. (Cláudio)

Tirei o curso de mediador sociocultural. Que é um trabalho que não impede de servir na mesma na igreja. É um trabalho que até é bom que nós ajudemos a nossa comunidade a inserir-se na sociedade. Nós, mediadores, somos como uma ponte, um elo de ligação entre a sociedade maioritária e a sociedade cigana. E sendo sincero e honesto, foi um curso de que gostei muito. Aprendi muito. Voltou a relembrar muito a escola. Consegui obter o 9º ano. Foi bastante bom. Hoje tenho o certificado do 9ºano. Fiz a parte teórica e a parte prática. Eu gostei muito de trabalhar com crianças ciganas e enquanto trabalhava falava de Deus também. Nesse trabalho que desempenhei como mediador sociocultural dei a conhecer Deus e consegui conjugar com a minha igreja e com tudo. Esse trabalho é espectacular. O curso de mediador

para mim foi muito importante porque me abriu os olhos sobre a história dos ciganos em Portugal. Eu soube o que os ciganos sofreram nas mãos dos Reis e Rainhas. Desde nos mandarem para Angola, para o Brasil, nos separarem da família. Isso é que é tristeza. Isso é sofrimento. E depois do 25 de Abril, houve Liberdade (Jaime)

Tirei o 9º ano no RVCC. Gostava de aprender mais. E costumo dizer que fui lá buscar o 9º ano não fui tirar, porque se aprendeu muito pouquinho. Aquelas coisas básicas e gostava de aprender mais. Para mim não foi suficiente. Só tinha 3ª classe. (Manuela)

Tinha uma baixa escolaridade, tinha o 6º ano [no ensino regular]. Depois resolvi tirar o 9º ano [no ensino recorrente]. Actualmente, estou a tirar o 12º ano nas Novas Oportunidades. (Rafael)

Fiz a escola até ao 6º ano, aqui em I. fiz a primária, passei para o 2º ciclo e ainda transitei para o 3º ciclo só que, por motivos financeiros, tive de parar de estudar. Gostaria de ter podido continuar a estudar, sempre gostei de estudar. Depois, por volta dos 17-18 anos, surgiu um curso de operador de máquinas agrícolas e fiz o curso. Foi um acontecimento muito importante para mim ter esse instrumento de trabalho que me pode valer em qualquer altura, porque nós aqui somos uma zona agrícola. (Rodrigo)

O curso de mediadora. Eu era a Bela Adormecida e o curso abriu-me os olhos, foi como se fosse o Príncipe Encantado, que me despertou para a vida. Eu costumo dizer que estive adormecida até aos 20 anos e que acordei nessa altura com o curso. Tive formadores que me transformaram. (Soraia)

A prática desportiva

Cheguei e sou [federado em canoagem]. Começou na escola. Quando passei para o ciclo, tinha um professor de trabalhos manuais que gostava muito de mim, fazia mesmo caso de mim, era muito meu amigo. Os filhos dele praticavam canoagem e um dia fui com eles para experimentar. A primeira vez que experimentei tinha 11-12 anos, e aos 13 anos já era federado. Treinava. Levei muito a sério. Depois abandonei um bocadinho a canoagem e passei para o futebol. Joguei futebol vários anos até que tive de desistir por causa da discriminação do treinador. Depois comecei a praticar boxe durante 2 anos. Pratiquei atletismo também. Pratiquei halterofilismo e culturismo. Mas

o desporto que me diz alguma coisa mesmo é a canoagem. Treino aqui no Nabão e em vários rios e localidades quando vamos a provas. Ainda há pouco tempo tivemos em Amarante. Na próxima semana é em Águeda. A minha vida sempre foi assim, ligada ao desporto. (Leandro)

Foi jogador de futebol no Elvense, tendo interrompido devido a uma lesão. (Lourenço. Nota de campo 14)

O trabalho assalariado

Ser mediador escolar no programa TEIP. Por vezes, sinto que as pessoas me criticam e fico triste de saber que não estão do meu lado. Mas, para ter forças no dia-a-dia para trabalhar, é graças ao apoio do director do agrupamento que me apoia em tudo, dá para rever o esforço do nosso trabalho, e a coordenadora do TEIP da escola, que tem uma paciência enorme comigo e que me ajuda bastante, e isso compensa aquelas pessoas de etnia [cigana] que me criticam. (Bernardo)

Saí da escola, com 14-15 anos, e vim trabalhar. Depois do ciclo já não queria estudar. Queria ir para os mercados e ganhar dinheiro. Acho que os ciganos são sempre assim. (Cláudio)

Entrei para dinamizador no programa Escolhas com o 6º ano. Na altura eles pediram o 9º ano, mas abriram uma excepção para mim. Não me posso queixar. Estive no Anaró em 2004-2006 e agora na 4ª Geração e espero continuar. Gosto muito [do que estou a fazer: trabalhar no projecto Escolhas]. Adoro. E se não fosse trabalhar com os ciganos e com os miúdos, não me imagino a trabalhar [para os senhores] em mais nada. Mas continuo na venda, às 3ªfeira e 5ªfeira há mercados. Venho cá trabalhar às 2ª, 4ª e 6ª. E no verão, estou de férias aqui mas trabalho nos mercados. Não gosto de trabalhar com os senhores. Se for outra coisa, não. Não tenho vocação para trabalhar com os senhores. Nós não gostamos de ser mandados. Está a ver? “Vai fazer isto, vai fazer aquilo, vai fazer o outro!” É normal que um patrão dê nas orelhas de um empregado. Mas nós não estamos preparados para isso. Não quer dizer que a [coordenadora do projecto] não me chame a atenção. Mas ela conhece-me e sabe como falar comigo, como me dizer as coisas. A maneira dela me chamar a atenção é outra. E a relação que

tenho com ela é diferente da de um chefe para um empregado. E isso facilita muito. Se não, não trabalhava. Não me estava a ver a trabalhar e a mandarem em mim. Aliás, no projecto Anaró tive assim uma coisa esquisita que foi a minha chefe, coordenadora do projecto, começou aos gritos para mim e eu comecei a gritar com ela: “Ah mas tu não podes gritar para mim!” “Tu gritaste comigo, eu grito contigo, não é?” É complicado trabalhar para um não cigano e estar sempre a levar nas orelhas... (Cláudio)

Foi uma experiência espectacular, muito gira. Ficaram boas recordações. Guardei algumas revistas – quer dizer, a minha mãe é que as guardou – desse tempo. Foi uma fase muito gira da minha vida dos 16 aos 18 anos. Ficou-me na memória uma experiência linda, com boas recordações, porque foi uma experiência nova. O que é ser manequim, o que é ser modelo. Muito cigano ficou na expectativa. Não era normal um jovem cigano ser modelo, ser manequim e ganhar um concurso como eu ganhei, aparecer na TV como apareci, aparecer nas revistas como apareci. Foi uma surpresa geral. Para mim foi uma surpresa boa, mas as pessoas ficaram muito surpreendidas porque não era normal um jovem cigano ser modelo, ganhar um concurso e aparecer nas revistas. Mas foi tudo muito positivo. (Jaime)

Sim [trabalhei na construção civil] 6 meses. Trabalhei 7 meses com um tractor na junta de freguesia. Já fiz vários trabalhos. Eu nunca gostei muito das feiras e dos mercados. Sempre pensei ir por outro caminho. Eu vim para aqui [no projecto Escolhas como voluntário] porque fui chamado para ser treinador adjunto de futebol. E comecei a inteirar-me dos problemas. Se me perguntasse, há 2 anos, se eu era a mesma pessoa, dizia que não. Eu, hoje em dia, sou outra pessoa. Tenho mais confiança em mim, sei mais das vossas leis, já sei o terreno que piso, sinto-me uma pessoa mais bem informada. (Leandro)

Desde os 18 anos que é mediador escolar, tendo tido um ano de formação em situação e em alternância. (Lourenço. Nota de campo 14)

A primeira vez que comecei a trabalhar foi aí [no tabaco]. Colhia as folhas do tabaco. Depois, andei uns 10 ou 11 anos a fazer mercados. Trabalhei no parque de campismo. Adorei lá trabalhar. Adorei as colegas. Só tive lá um mês e meio e nunca pensei que gostasse tanto. Fazia as limpezas, fazia camas, passava roupa, lençóis, toalhas... Mas, neste meio, acho que há muito racismo. Andei a trabalhar lá no ano passado, por esta

altura. E, desde aí, ainda não arranjei um emprego. E, por isso, acho que há muito racismo. Os não ciganos não querem ciganos a trabalhar para eles. Mas lá, fui muito bem tratada. O gerente gostava de mim e do meu trabalho. Dizia que era perfeito e ficava bem feito. (Manuela)

Desde novo comecei a trabalhar. Com 17 anos comecei a trabalhar pelo Programa Escolhas [na 1ª geração]. [Sobre os horários de trabalho por conta de outrem] Eu, quando vim para aqui [mediador municipal], já estava adaptado. A Mirna lembra-se, até foi a Mirna que me sugeriu para ser mediador urbano para o Programa Escolhas de 1ª Geração, e, desde muito novo, comecei logo a habituar-me aos horários. Claro que é difícil, para a comunidade cigana, habituar-se a um horário. Tenho colegas meus que me chamam para fazer actividades e digo que não posso porque tenho um trabalho e eles dizem-me: “Epá, tu estás sempre preso!” Porque eles têm uma vida diferente. Vão à venda, saem e entram quando querem e, por vezes, têm alguma dificuldade em compreender o meu tempo. Mas já vão percebendo. Era nos momentos de lazer [que era mais difícil a adaptação]. Os outros chamavam-me e eu não podia ir. E eu pensava, se eu não estivesse a trabalhar agora ia com eles. (Rafael)

Como já trabalhava no tabaco, quando acabei o curso fiquei com um outro serviço no tabaco, por assim dizer, subi de posto [por ter tirado o curso de operador de máquinas agrícolas]. Trabalhei muitos anos. E a minha vida de mercados não fazia só em Portugal, em que só tinha 2 ou 3 mercados por mês nesta zona. Cá só há mercados de mês a mês. E aqui no concelho de I. há 4 mercados. Cheguei a ir para outro concelho e cheguei à conclusão que também era difícil. E cheguei a ir para Espanha e podia estar 12 a 15 dias sem vir a casa. E lá em Espanha há mercados todos os dias. Vendia artigos para o lar: lençóis, toalhões, cortinados, colchas, tecidos a metro, ... [Íamos buscar material] Ao Norte de Portugal, nas fábricas que agora estão a fechar. Cheguei a comprar muito na Coelima, na fábrica de São Pedro. (Rodrigo)

Ser professora [de flamenco] é muito complicado para mim. Porque não nasci para comandar o que quer que seja! E eu não senti essa relação de alunas professora. Eu senti um grupo de amigas. Claro que houve ali uma altura em que eu própria entrei em choque. Porque houve uma altura em que era necessário adoptar o papel de professora. E isso foi complicado para mim. Gerir conflitos de adultas é muito complicado. Coisas simples: “Quem é que fica à frente? Quem é que fica atrás?”

Quantas coreografias? Mas porque é que não consigo aprender? E porque é que só a outra é que está melhor?” E isso são coisas que acontecem naturalmente no grupo e eu fui aprendendo com isso. Como pessoas, enriqueceram-me muito. A experiência de cada uma. A vida que cada uma levava. Aquilo que me passaram. Como amigas, recomendo a 100%. Como alunas, não quero mais! Mas tenho tantas saudades! De pensar na aula que vou dar, tudo coisas que tinha de programar. Sinto saudades disso. A adrenalina de ir para o palco. De conseguir controlar os nervos delas e os meus.
(Soraia)

4.5. Ser cigano é...

“Os costumes seriam um reflexo de uma forma de ser, não o inverso. O que explica uma identidade cigana, apesar da diversidade entre os ciganos” (Rodriguez, 2011:374).

Efectivamente, as pessoas ciganas podem prescindir ou modificar alguns dos seus costumes sem deixar de se sentirem ciganas. Há que diferenciar a cultura dos costumes, os quais constituem diferentes formas que a cultura assume em determinados contextos históricos e geográficos, por muitos enraizados que pareçam. Ou seja, os costumes adaptam-se para “acompanhar a evolução dos tempos”, como é referido pelos entrevistados, demonstrando que fazem parte da cultura de superfície, que se deixa aculturar, *apayonando-se* ou *aciganando-se*, sem beliscar o núcleo da cultura cigana, assente em valores, esses sim, constantemente reivindicados como sendo perenes, constantes, aquela substância que os faz sentirem-se cigano.

A tentativa de definição do ser cigano é descrita, pelos entrevistados, quase sempre, confrontada com a maneira de ser do “senhor”, também referido por Fredrick Barth (2008).

Eu costumo dizer que vocês são mais “saborilhos”, são mais sem sabor! Têm falta de sal ou de açúcar. São sonsos. São indecisos, não sabem o que hão de fazer, para que lado pendem. Acham-se um bocado perdidos na vida. (Leandro)

Alternada com a constatação de que estão a surgir algumas mudanças:

- Uma maneira de pensar e de sentir diferente...

É uma maneira própria de viver e de conceber o mundo. (Bento)

A maneira de pensar é diferente. (Leandro)

É mais fácil passar-lhe aquilo que é como senhora: menos emotiva, mais arrumada, disciplinada: “aqui está o preto, aqui está o branco” do que a minha parte, que é toda cinzenta. Você passa a sua identidade não cigana pela arrumação que tem na sua cabeça, friamente, calmamente. Mas também sei que sendo mais frios, mais ponderados, se calhar, resolvem situações com mais direitos do que nós que os resolvemos com mais impulsividade e, às vezes, perdemos a razão. A vossa forma de estar é muito mais encarada com frieza do que a nossa. (Olívia)

O cigano é assim: ferve em pouca água (Soraia)

- Implicando uma maneira de estar também diferenciada...

O cigano mesmo que se conheça há um minuto, reconhecem-se.... Basta falarem entre si palavras que não percebem. O cigano tem maneiras de estar e de falar diferentes das outras pessoas. (Leandro)

Apanha-se o jeito de ser que se reconhece em qualquer lado (Rodrigo)

Nós não temos escrito na testa que somos ciganos. Tem a ver com o comportamento (Soraia)

- E ancorada em valores nucleares...

Sermos homens e mulheres de honra e vergonha (Bento)

O que nós queremos mais na cultura é o valor da honra. Nós temos de viver muito para conservar a honra. Saber estar, saber o que falar, o que dizer. Então, saber estar na comunidade cigana é manter a palavra e ser respeitado e dar-se ao respeito. Um cigano sem palavra não é ninguém. (Leandro)

- O grupo, a comunidade, tem primazia sobre o individual...

É uma maneira própria de enfrentar o mundo, onde os sonhos se resumem, muita das vezes, a favor do grupo, onde a liberdade e autonomia são uma mais-valia. Se algo acontece a um indivíduo não cigano, o problema é apenas dessa pessoa; nos ciganos o problema passa a ser do grupo familiar. (Bento)

O nosso convívio faz-se nos mercados, no culto, na rua. (Cláudio)

E o viver em comunidade. É casarem uns com os outros. Isso é que faz o cigano. É casarem entre si. A partir do momento que casam com outros é mais que evidente que se dilui. Os nossos laços familiares são muito trabalhados. É o ser leal com o outro cigano, o viver em comunidade, em conjunto. O viver para os outros. O que se passa lá fora não interessa. E cada vez o cerco se aperta mais. (Soraia)

- Uma noção do tempo diferente...

Não há compromissos com o tempo, onde se tenta afastar dos pensamentos a palavra morte e outras fatalidades. Um dia não é mais um dia, é a oportunidade de vivê-lo intensamente sem pensar no amanhã!

Creio que os ciganos vivem muito o presente, não há projectos a médio e longo prazo. (Bento)

O cigano vive o hoje. E o viver o hoje altera todos os comportamentos dos indivíduos. Todo o comportamento do cigano é vivido para o dia-a-dia, para agora, para a hora. (Soraia)

- Onde a planificação a longo prazo não tem sentido, confrontando-a com a cultura dos “senhores”...

A vossa filosofia de vida é o quê? É acordar de manhã, ir trabalhar, vir do trabalho para casa e é todos os dias esta história. E trabalham em empenho de quê? Para ter uma casa, pagar a casa, ter um carro, pagar o carro, e andam 50 anos a sacrificar-se para pagar essas coisas. E a vida passa ao lado. Fazem logo planos para 50 anos. Isto a mim, isso mete-me muita confusão. Vocês vivem em função daqui a 50 anos e o cigano vive um dia de cada vez. Hoje tenho 20, vivo com os 20. Amanhã tenho 10, vivo com os 10. Não fazemos grandes planos. E isto está a mudar. A vossa maneira de ser e

de estar na vida tentam transmitir isso para nós. E hoje em dia também já há muito ciganos a pensar assim. (Leandro)

- Uma relação diferente de proximidade espacial e emocional com as pessoas...

Os ciganos não prescindem da presença in loco nas tristezas e nas alegrias. As relações entre familiares não admitem tantas distâncias, não são tão frias [como nos não ciganos]. Os senhores continuam a ser menos solidários e afectuosos com a família; existe uma concepção do tempo muito bem definida e que não pode ser interrompida seja por que razão for, nem que seja uma fatalidade. (Bento)

Nós somos demasiado impulsivos. Nós agimos mais com o coração. Vocês são aquela calma, aquela frieza. Não é emocional. (Olívia)

[ser cigano] Pode parecer uma pessoa dura à primeira vista, mas a cultura nos ensina a ser sensíveis. Quando um cigano ri, ri bem alto, e quando chora, ouve-se do outro lado do mundo. (Tatiana)

- Face às exigências de, na actualidade, ter de cumprir um horário de trabalho por conta de outrem, o tempo dedicado à solidariedade vai sendo ajustado.

Actualmente, os ciganos estão impactados [sofreram influências] pela sociedade envolvente, encontram-se já algumas semelhanças como, por exemplo, deixarem de dar solidariedade porque têm uma feira nesse dia, algo que, no passado, era impensável. Enquanto mediador, com horários pouco flexíveis, torna-se muito complicado estar, desde a primeira hora, a solidarizar-me com o grupo. Um emprego torna-nos, forçadamente, muito mais individualistas. Mas conseguimos sempre fazer a tal solidariedade, não é às 15h, é às 18h depois do trabalho. (Bento)

- Uma noção de generosidade e de partilha mais vincada assente na ideia de que “a vida providenciará” o que for preciso... O sentido de providência assenta no valor da dádiva, na capacidade de solicitar a dádiva do outro, na reciprocidade da dádiva (Formoso, 1986), que por sua vez contribui para o sentimento de “segurança para acção” (Casa-Nova, 2009) e predispondo para viver o dia-a-dia.

Não há tanto apego aos bens materiais. Nós não conseguimos fazer comer “contado”, tipo 2 febras para 2 pessoas, nem conseguimos cozinhar em tachos pequenos.

Contamos sempre com aqueles que não vêm. Nos ciganos não é preciso haver convite para vir a casa uns dos outros, aparecemos. Se for na hora de jantar não é preciso convidar muitas vezes, senta-se e come. Que vergonha seria se não houvesse comer! (Bento)

*Um adulto cigano apercebe-se quando um familiar ou amigo está a passar por qualquer dificuldade, e, de forma espontânea, ele **dá** o dinheiro, colocando a pessoa à vontade de devolver a quantia quando ele puder (provavelmente não irá “apanhar” o dinheiro que emprestou, a não ser em casos de quantias elevadíssimas).*

Hoje, um adulto “senhor”, (regra geral) se não tiver dinheiro para ir lancha não vai. Um adulto cigano, se não tem dinheiro vai na mesma, porque sabe que alguém irá pagar-lhe de uma forma muito natural a sua despesa. Quando um grupo de amigos, ou de familiares, ciganos vai jantar fora, pede uma conta só e divide o dinheiro e paga-se. Não se vai ao recibo ver, quem foi que comeu salgadinhos a mais. São pequenas diferenças que, para nós, são enormes. (Tatiana)

- Uma relação diferente com o trabalho...

Nós não gostamos de ser mandados: “Vai fazer isto, vai fazer aquilo, vai fazer o outro!” É normal que um patrão dê nas orelhas de um empregado. Mas nós não estamos preparados para isso. Não me estava a ver a trabalhar e a mandarem em mim. (Cláudio)

- Confrontada com a noção de trabalho dos “senhores”.

Eu já fiz vários trabalhos e vejo que a nossa força de vontade é mais forte que a vossa. Eu não me dava bem com os meus colegas de trabalho porque eles queriam era ronha. Nós fazemos o trabalho por gosto, quando fazemos alguma coisa. E vocês não, é por obrigação. Por isso é que abandonam os postos de trabalho. Começa-se a gerar um mau ambiente e pronto, vêm-se embora. (Leandro)

- Mas, mesmo assim, já se ambiciona trabalhar para os não ciganos, porque a vida está difícil e o futuro incerto...

Há muito ciganos que dizem: “quem me dera a mim ter um trabalhinho!” Até me pedem para lhes arranjar trabalho. Lá podia haver trabalho para os ciganos todos!
(Rafael)

O orgulho em ser cigano, sintetiza o que é ser cigano e perpassa todas as tentativas de aproximação à sociedade maioritária e as estratégias implementadas para se adaptar às circunstâncias novas que vão aparecendo, acompanhando “a evolução natural dos tempos”.

Há coisas que, na comunidade cigana, não se mudam. E se há coisa que a sociedade maioritária não suporta na comunidade cigana é o orgulho de ser cigano. Ao cigano, ninguém faz dele tapete. E isso tem a ver com a forma de vida que leva. Porque o seu sustento não depende do outro. Ele é patrão de si próprio e ao ser patrão de si próprio não deve a cabeça a ninguém. E se ele vê que o outro tem o nariz empinado, ele ainda o empina dez vezes mais! E é isso que a sociedade maioritária não tolera na comunidade cigana. Eles não vergam. Eles querem ser como são e serem respeitados como tal.
(Soraia)

Mas, no fundo, somos humanos e, como tal, também temos pontos em comum, facto salientado por todos os entrevistados e que Tatiana explicita de forma sintética assim:

Semelhanças, diria que, independentemente de qualquer cultura, o ser humano em si, tem sempre como objectivo de vida constituir família (casar e ter filhos) e lutar por um estilo de vida melhor, confortável e seguro. (Tatiana)

Subjacentes às narrativas, estão patentes alguns dos elementos constitutivos que Rodriguez (2011) identificou como enformando o modelo cigano de ser pessoa:

- *O orgulho em ser cigano.* Esta característica é explicada pelo facto dos ciganos serem obrigados a viver fora da sua comunidade e de o fazerem segundo umas regras e normas de comportamento não cigana (escola e trabalho, por exemplo), em que ser pessoa e cigano leva-os a desdobrar a sua personalidade, construindo uma nova identidade para viver na sociedade maioritária (Rodriguez, 2011:194). O que, em casos extremos, quando a troca de papéis é quotidiana, pode degenerar em situações próximas da esquizofrenia (quem sou eu? *Payo ou senhor?* Olívia, Soraia, Bernardo, Leandro), do

relativismo (“não há tanta diferença assim”, Jaime, Joaquim, Manuela) ou da estigmatização (de estar *apayonado*, Lourenço, Rafael).

- *A pulsão básica pela vida*, patente na valorização da natalidade e das crianças, na paixão pela vida e no respeito pelos mais velhos. Em virtude da vontade de ser cigano, a cultura fomenta a endogamia e solidariedade. “Numa cultura em que se associa ser pessoa e ser cigano, a defesa da vida se torna um traço fundamental, porque sem ela não há ciganidade. É por essa razão que as faltas contra a vida constituem o principal contravalor cigano, sendo as únicas que comportam a expulsão da comunidade dentro da Lei cigana” (Rodriguez, 2011:196). Sendo o colectivo mais importante que o indivíduo, a expulsão da comunidade, na Lei cigana, é o castigo máximo, porque “deixar de viver em comunidade, significa deixar de ser cigano e deixar de ser pessoa, passando à categoria de indivíduo” (Rodriguez, 2011:219).

- *A consciência de ser cigano*. Ainda que o ponto de partida para se sentir cigano seja uma herança biológica, porque quem nasce no seio de uma família cigana opta, geralmente, por viver como cigano, sendo reconhecido como tal pela comunidade, existem, contudo, pessoas que se assumem ciganas não de forma biológica mas fruto de uma adopção infantil ou de uma longa convivência, ou ainda por ser aceite como tal pelo resto da comunidade (como refere Tatiana quando fala do seu marido, por exemplo). Assim, a ciganidade é uma condição em potência que deve ser actualizada através de um processo de aprendizagem cultural. “Ser cigano aparece como um apelo a viver a ciganidade, um processo de autoconhecimento que se desenvolve em contexto familiar, realçando a importância do contexto comunitário” (Rodriguez, 2011:198). Esta ideia é também corroborada pelo estudo de Maria José Casa-Nova (2009:166) quando afirma que “a consciência ao nível da formação da identidade étnica e da pertença a um dado grupo sociocultural faz-se pelos processos de socialização e educação familiares e comunitários.”

- *A dignidade de ser cigano*. Trata-se de um conceito essencialista de dignidade diferente da sociedade maioritária em que lhe basta alimento, tecto, afecto, valores e diversão. Em contraponto, para sociedade maioritária, a dignidade corresponde a “muitos alimentos (mais do aqueles que se podem comer); muitos tectos (mais do que aqueles que se podem habitar); o afecto de muitos (com a pretensão de gostar de todo o mundo); muitos valores (a maioria excludentes, que dificilmente contribuem para a

construção de uma cosmovisão coerente); muita diversão (para esquecer o vazio afectivo). Para a ciganidade, uma coisa é a dignidade, outra o luxo; uma coisa é a pobreza, outra a miséria” (Rodríguez, 2011:199).

Em jeito de síntese, retiram-se das várias narrativas a capacidade de gerir as diversas facetas que constitui cada uma das identidades das pessoas ciganas, reveladora de uma consciencialização apurada do seu papel pessoal e social na sua comunidade de pertença, cuja distância ou proximidade com a sociedade maioritária vai sendo manejada à medida que se resignificam os conteúdos culturais de um ou de outro lado dos limites das fronteiras, ou seja empurrando-as (aumentando o lado cigano, aciganando os elementos culturais *paítos*) ou puxando-as (aumentando o lado não cigano, *apayonando-se*). Ou seja, na tensão constante entre o desejo individual e colectivo, entre a vontade pessoal e a pressão colectiva, o indivíduo encontra um equilíbrio dinâmico que vai construindo, assente em resignificações tanto dos usos e costumes como das normas, regras, valores ciganos e *paítos*, alargando o seu espaço vital (pessoal e colectivo) empurrando os limites ou aproximando-os de si. Este movimento dinâmico reforça a ideia de “habitus de etnia composto ou simples” e “de lugar de etnia”, de “identidades complexas e não justapostas, assim como da “baixa permeabilidade à assimilação cultural” e de “segurança para acção” de Maria José Casa-Nova (2009).

Capítulo 5 – Modos de viver a ciganidade

A tentar manter a sua ciganidade enquanto estudam, fazendo por melhorar não só a sua situação como a dos outros portugueses ciganos do futuro, embora qualquer boa preparação levem anos a ser concluída. (Paulo. Fonte 1)

As conversas começaram pela tentativa de explicitar “o que é educar à maneira cigana?” e alguns entrevistados referiram, em primeiro lugar, que educar à maneira cigana dependia das famílias, explicitando que há diversos modos de o fazer consoante as famílias, não se referindo apenas às linhagens, mas também às várias classes sociais, resultando na produção de diferentes formas de respeitar as tradições e de viver a ciganidade. Este facto reforça os conceitos de “lugar de etnia” e “habitus de etnia simples ou composto” de Casa-Nova (2009) e confirma a necessidade de se ter em conta a heterogeneidade das comunidades ciganas.

5.1. A heterogeneidade dos grupos ciganos: unidade na diversidade

Na diversidade....

Os nómadas querem ser como os outros, que moram no bairro social. Os do bairro social querem ser como os do bairro residencial. Os do bairro social querem mudar e acham-se superiores aos nómadas porque têm uma casa e alguns têm carro. Os nómadas têm tendas e cavalos. Há uma certa rivalidade entre eles. Mas para ser superior não é preciso ter uma casa ou um carro. Tem que ter aquilo que os do bairro

social, às vezes, não têm e que é a educação e o respeito. É a educação que distingue e essa educação já vem da família. Quando estou a falar da educação falo daquela que os nómadas aprendem em casa, que se aprende com os pais, tios e outras pessoas da comunidade com quem se convive todos os dias. Os do bairro social, por vezes, não têm essa educação que os nómadas têm. Ofendem e não têm respeito. Ao passo que os nómadas são pessoas meigas, educadas, respeitadoras, sabem e seguem as tradições. (Bernardo)

Existem três comunidades ciganas distintas: os que moram no bairro residencial, os que moram no bairro social e, ainda, os seminómades. Distingue também uma classe média cigana que tem vindo a aparecer através da introdução do RSI/RMG. (Lourenço. Nota de campo 14).

As classes sociais, nas comunidades ciganas, têm mais a ver com as famílias, as linhagens. Tem a ver com pessoas viajadas e boas ciganas. Em primeiro lugar, é a linhagem da família e, depois, se sabe vender bem. Não serem briguentos. Ter boas maneiras de ser, de estar, de falar, de vestir. Até pode ser pobrezinho, mas é limpo e asseado, sabe estar, tem maneiras e é educado. Um maltês é um cigano da ralé. Mas é cigano na mesma. Tem as tradições todas dos ciganos, só que é um pobre coitado, pode ser drogado, sujo. Os chabotos não são ciganos. O meu pai diz que são ciganos do Norte mas, a meu ver, não são porque não têm hábitos ciganos. A maneira de ser e de estar são completamente diferente das nossas. Falam mal, seja para filhos, netos, pessoas mais velhas. Não respeitam ninguém. O romanon [dialecto] deles é completamente diferentes do nosso. A venda também é diferente. Vendem balões, carrinhos, farturas... Há quem diga que os ciganos da Roménia eram ferreiros, trabalhavam nos circos... Tudo bem, se calhar pertencem a eles, agora aos ciganos de Portugal não. Só se pertencerem aquele lado, porque a nós, não nos pertencem. (Cláudio)

E a maior parte das pessoas pensam que os ciganos são todos iguais. Mas não somos todos iguais. Dentro da nossa cultura há vários escalões: o A, do B, o C e o D. E quem tem esses comportamentos são, por exemplo, o C que falam mal, deitam o lixo para o chão, não se sabem comportar, dizem asneiras... Mas isso não é ser cigano. Isso, é falta de educação. Um cigano educado sabe estar, sabe dizer alguma coisa de jeito. Esses que se portam assim mal, eu costumo chamar, desculpa a expressão, de

“malteses”... E se for preciso são ainda mais conservadores do que nós. A classe mais baixa [vulgo os “malteses”] tem muitos problemas. São os “piores” da sociedade. Não vão à escola, não sabem as regras, não sabem o que é educação...A questão dos chabotos - dizem que os chabotos são ciganos - não são! Os chabotos nunca foram ciganos. Já perguntei ao meu pai e fiz um inquérito a vários ciganos mais velhos. Os chabotos eram os “pailhos” [não ciganos] mais pobres da sociedade que andavam nos mercados a vender balões, farturas, nas barraquinhas dos tiros... Os chabotos vieram daí. Mas dizem que são ciganos porque se juntaram aos ciganos e quem lhe deu protecção foram os ciganos. Foi aí que se sentiram bem. Os chabotos que têm mais a ver com os ciganos são os de Coimbra porque foram criados, desde pequenos, com os ciganos. Por outro lado, dizem que todos os ciganos foram nómadas. Eu não aceito isso. Eu nunca fui nómada. Nunca andei de terra em terra. Cada família tem a sua opinião, a sua maneira de educar, a sua maneira de viver a vida de cigano. Cada classe tem a sua forma de estar, de pensar e de educar. Para mim, a pior disto tudo é a classe mais baixa, [vulgo malteses], porque não aceita nem dá nada. Fecham-se de uma tal maneira. E fazem o quê? Vivem do crime, da droga e do RSI. Não sai nem entra ninguém. E estes círculos, quando não há movimento de dentro para fora ou de fora para dentro, o que é que dá? Arrebentam! E, ao arrebentarem, trazem sempre muitas consequências para as comunidades envolventes. Mas são eles que mais precisam de ajuda para sair deste círculo vicioso, para se abrirem, conviverem e evoluírem. (Leandro)

Tendo em conta a nossa heterogeneidade, faz para mim sentido falar-se em comunidades ciganas, no plural e, perceber que existem, actualmente, diferentes patamares de integração social dentro da minha etnia, nomeadamente, uma parte que está completamente integrada na sociedade, que vive em pleno o conceito de cidadania e que, independentemente da profissão que exerce, concilia a sua cultura com a vivência em sociedade, que revela uma mentalidade aberta às diferenças culturais e onde, por vezes, estão patentes níveis de escolarização elevados. Uma outra parte da minha etnia pode considerar-se que estará ainda numa fase de integração, ou seja, ainda falta dar alguns passos para uma integração plena, nomeadamente no que respeita à educação/escolarização dos menores e ao facto de ainda não conseguirem operacionalizar totalmente a conciliação dos seus hábitos e costumes com a restante vivência em sociedade. Sendo de referir que, relativamente a este grupo, existem ainda

*alguns constrangimentos e desconfiança mútua entre a comunidade e a sociedade maioritária. Creio que nos próximos anos, este grupo irá também estar completamente integrado, pois começa a assumir que, para se poder integrar na sociedade, não necessita de romper com as suas tradições e costumes étnicos. Um grupo da minha etnia, cuja dimensão me parece bastante significativa, que ainda se encontra longe de estar integrado socialmente, sendo de referir a minha particular preocupação sobre este grupo e a premente necessidade de intervenção. Este grupo, que não se encontra integrado, é, muitas vezes, apontado pela sociedade maioritária como não se querendo integrar, opinião com a qual eu próprio corroborava, apesar de também ser cigano. No entanto, ao iniciar funções como mediador municipal, pude acompanhar e conhecer de perto a realidade de um destes grupos, que ainda vive em **contexto de acampamento**, percepcionando agora as coisas de outra forma e reconhecendo que há ainda um longo percurso a percorrer para que esta comunidade se possa sentir parte integrante da sociedade maioritária. Além das precárias condições de habitação e higiene em que estas famílias vivem, a mentalidade deste grupo encontra-se completamente fechada ao exterior, mostrando-se muito desconfiadas relativamente à restante sociedade e aos seus elementos e demonstrando receio de não ser aceite. Sendo de referir que no início do meu trabalho e até terem a certeza de que eu era, de facto, cigano, senti bem de perto este tipo de atitude, sobressaindo a escassez do envolvimento social destas famílias fora da sua comunidade. (Joaquim. Fonte 4)*

Acrescenta-se a esta classificação interna feita sobre os diversos grupos ciganos, uma proposta feita pelo antropólogo José Gabriel Pereira Bastos (Dez./2011) que, por sua vez suscitou algum debate, na página do facebook “Portugueses ciganos e seus amigos” (Fonte 5). Segue a sua resposta ao Paulo que o interpelou sobre a existência de elites nas comunidades ciganas.

«O conceito de «elite» pode ser discutido, mas não tem qualquer intenção negativa. Claro que tem razão na sua crítica: não há «uma» elite, mas várias e, se me ajudar, eu tentarei distingui-las. (...) Serão 4 diferentes tipos de elites: as «elites das festas», as «elites intelectuais» e as «elites políticas» (mediadoras com os restantes portugueses, capazes de representar os ciganos perante o ACIDI e em reuniões internacionais, com o apoio das ONG's) e as «elites da honra», definidas a partir da Lei cigana? Provavelmente, está em formação uma quinta «elite», dentro das Igrejas Ciganas, entre os Pastores (Quim, Mariano, Toi, etc.), mas esta conheço bastante pior. Se são, não são

mutuamente exclusivas: alguns ciganos e famílias têm lugar nas «elites», a partir de vários dos critérios. Claro que estas «elites» têm dimensões e visibilidade diferentes (umas mais viradas para dentro, as «elites intelectuais» e «políticas» mais viradas para fora). (...) Os seis critérios que identifiquei são do mais generalizado, 1) a nível interno, cultural, a «honra», de acordo com a Lei cigana; 2) depois, em certos meios, a liderança religiosa, de acordo com as hierarquias das Igrejas Ciganas; 3) usando critérios economicistas, a riqueza, expressa nas «festas» de que falaste; 4) a liderança associativa tradicional; 5) a dignidade intelectual dos universitários (como tu) e 6) a capacidade política dos que têm sido apoiados por ONG's e pelo ACIDI (os mediadores, etc.).

Segue-se a resposta do Paulo a esta proposta de tipificação das “elites ciganas”, que vem no sentido do que foi explicitado pelos entrevistados, nomeadamente na importância das linhagens, ou seja, das famílias extensas a que cada grupo e subgrupo está ligado, por um lado, e, por outro, no sentido de já serem escassos os ciganos considerados de valor, referido também por Bento.

Nem sei se devemos fazer essas separações, porque entre nós, os ciganos, apenas nos servimos do nome de Família (com F maiúsculo) para nos identificarmos, mas não para nos separarmos em melhores ou piores. Até porque, na minha opinião, já há poucos ciganos com valor, em Portugal, e merecedores de qualquer tipo de designação "especial". (Paulo. Fonte 1)

Esta ideia do Paulo tem sido referida também por investigadores, nomeadamente por Jean-Pierre Liégeois (1976; 2007) e por Claire Auzias (2010:23-24):

“As regras da civilização romani não são de estabelecer classes sociais entre os Roms. Não é uma civilização igualitária no entanto, mas holística. Isto é, há ricos e pobres, exploradores internos, como noutras civilizações, mas sobretudo não há hierarquias de profissão entre si. A ascendência sobre o seu semelhante não se toma pelo exercício de uma profissão ou pela identificação a um saber fazer como nas sociedades ocidentais. A economia cigana é também ela holística. As distinções fazem-se pelas linhagens e o prestígio entre elas faz-se pela generosidade demonstrada e pela honra”.

Esta afirmação da Claire Auzias é, contudo, polémica, pois se considera que as profissões/ocupações desempenhadas também servem para se distinguirem hierarquicamente. É mais prestigiante ter sido negociante de gado (ocupação actualmente em vias de extinção), e, posteriormente, tornar-se negociante em calçado, em vestuário, em antiguidades, ostentando alguma folga financeira que permita investir num negócio abrindo uma loja ou uma bancada num mercado ou numa feira. Desprestigiante é quando não se conseguiu poder financeiro suficiente para investir e se torne necessário recorrer à venda porta à porta ou com um saco a “fugir” da polícia.

...existe, contudo, alguma unidade¹⁰⁵

Constata-se, efectivamente, algumas regularidades em diversos grupos ciganos. Algumas tradições são vividas transversalmente nos vários grupos, podendo as adaptações feitas ao longo dos anos diferenciar de grupo para grupo que, por sua vez, podem também ser mais ou menos influenciadas pela sociedade maioritária.

As tradições ciganas fundamentais são o casamento, com a preservação da honra da rapariga [entenda-se virgindade], o luto, o modo de falar e a Lei. Contudo, considera que estas tradições já vêm sofrendo adaptações e algumas influências da sociedade maioritária, sobretudo devido à escolarização e à sedentarização, que favorece a convivência com os demais concidadãos portugueses. Influência que também é reforçada pela televisão, telemóveis e internet. Acrescenta também um factor decisivo que concorre para a preservação das tradições ciganas que assenta na censura social que condiciona as atitudes individuais mais inovadoras. Considera que as tradições ciganas têm vindo a mudar, sinal do acompanhamento da evolução dos tempos. Mudanças que considera não serem estruturais, ou seja, que não põem em causa as tradições fundamentais. (Lourenço. Nota de campo 14)

Mais adiante, retoma-se cada uma das tradições referidas mas, por agora, centrar-nos-emos sobre a questão que desencadeou as conversas: “Mas afinal, o que é isso de educar

¹⁰⁵ Esta ideia de “unidade na multiplicidade” foi também corroborada pela investigação de Rodriguez (2011:217), em que unidade não significa, todavia, uniformidade (p.142).

à maneira cigana?” tentando perceber o modo informal como passam (ensinam) as tradições e o modo como as crianças as apre(e)ndem.

5.2. Afinal, o que é educar à maneira cigana?

Ou, como diz Begoña Garcia Pastor (2005) “como se faz um cigano?”

Segundo esta autora, será a existência de alguns elementos que constituem a base da cultura cigana comum são i) uma concepção de educação da infância que tende a ver a criança como uma pessoa livre e distante da frustração (imagem da criança “rei e dono da casa”; ii) um processo de socialização que prepara a infância para os seus papéis de adultos (económicos, sociais e de género); iii) uma solidariedade familiar que articula as redes sociais necessárias para a sobrevivência e continuidade do grupo; iv) uma organização das interacções intragrupo baseada na distribuição entre homens e mulheres das diferentes funções sociais e responsabilidades; etc.. (Pastor, 2005:231;522).

Os valores defendidos pelos entrevistados, considerados primordiais inculcar para educar uma criança tornando-a cigana, foram, em tudo, idênticos aos que Begoña Garcia Pastor (2005:272) identificou também no seu estudo:1) o afecto, que se materializa numa relação de respeito entre a infância, a juventude e as pessoas mais velhas; 2) a autoridade dos adultos que “ensinam” deve-se ao reconhecimento do seu saber, advindo da sua mais ampla experiência de vida; 3) o sentido da vida aprende-se com a experiência e transmite-se pelos exemplos, ou seja, para se “ensinar” as crianças não se teoriza em abstracto, mas recorre-se à análise da experiência através de casos concretos, cujas mensagens implícitas assumem formas de conselhos.

Assim, a educação familiar configura-se não apenas como um instrumento de transmissão de normas e valores ciganos, mas também como um elemento cultural chave no processo de construção social da identidade cigana. Para a família cigana, a educação começa, mas não termina, em casa, através do afecto, dos conselhos e exemplo que a criança recebe dos seus familiares. O que parece perenizar a identidade

cigana do “ser cigano” são os valores morais (respeito, honra e vergonha), as tradições e os costumes que se expressam mediante os rituais de passagem, configurando relações interétnicas de oposição enquanto defesa face à exclusão social e ao racismo.

Efectivamente, a infância é vivida numa intensa socialização em grupos heterógenos de pares, através da ajuda mútua, da aprendizagem interactiva e cooperativa própria da cultura cigana. Os adultos do grupo participam também no processo de aprendizagem da infância, estabelecendo relações de respeito, de proximidade, física e psicológica, e de confiança. A infância participa de forma precoce na vida social e laboral da família que a socializa de modo a fazer parte do grupo dos adultos, assumindo progressiva e fluidamente, as responsabilidades que lhe são inerentes.

Para preservar a cultura, é preciso passar por um processo educativo no qual é interiorizada a ideia de que ser cigano é comportar-se segundo um determinado sistema de valores, incutido através do cumprimento de normas, costumes e tradições. Cada um nasce e é socializado num meio ambiente e aprende o que é ser cigano; o que se pode ou não fazer. Trata-se de um processo de socialização da consciência que sustenta a ciganidade; um processo de educação da vontade, de moralização, em que se recebem e se adoptam normas morais que se definem como uma obra colectiva, cuja origem resulta ser “inexplicável sem recorrer à sua origem cultural, como costumes, convenções ou normas que pertencem à vida social” (Rodriguez, 2011:266). Este processo passa, necessariamente, pela família, enquanto horizonte cognitivo e afectivo em que se desenvolve boa parte da existência cigana. Efectivamente, mais do que uma educação explícita, o processo educativo assume-se, implicitamente, nas acções dos pais que adoptam o papel de modelos de condutas com o seu testemunho de vida. Aqui, a palavra testemunho, significa educar através do exemplo, do modelo, que inculca por impregnação as condutas a seguir. Este modo de educar é coerente com a cosmovisão cigana. Contudo, o processo educativo cigano também tem momentos explícitos, tais como os espaços de tipo artístico, as narrativas de contos e lendas, que se desenvolvem em contexto comunitário. Neste processo, ganha particular relevo a forma emotiva como são perpassados os preceitos morais, privilegiando o conhecimento sensível, garante da captação rápida e autêntica da ampla densidade semântica da realidade. Na medida em que alguém se comporte segundo os princípios, o sistema de valores e as normas da cultura pode ser aceite como cigano, ainda que não o seja biologicamente, nem tenha sido educado no seio de uma família cigana. Assim, a educação moral se

configura como um processo de socialização mais do que de clarificação de valores. Nesse sentido, o povo cigano atravessa, actualmente, um dilema pela explicitação dos valores veiculados pela escola, entidade estranha à cultura, que maneja um sistema de valores aprendido que deve ser conciliado com um sistema de valores escrito e explicitado.

Vou educá-los à maneira cigana, claro, com as tradições ciganas e o saber respeitar os outros. Em casa, fala-se sobre as coisas desde pequeno, de uma maneira que a criança consiga entender e a vida vai mostrando-lhe como fazer e como estar. As pessoas de idade vão mostrando como se deve agir... Vão aos casamentos, assistem aos lutos... A criança pequena vai sabendo como é que vai ser... É muito fácil, ela, no dia-a-dia, consegue entender. (Bernardo)

Quando confrontado com “como se educa à maneira cigana” diz que é a forma como se inculcam os valores e se explicam as regras e normas à medida da compreensão da criança e que ela vai absorvendo os hábitos, os usos e costumes de forma muito natural e progressiva, sem se dar conta. Refere que se valoriza muito o respeito pelos mais velhos na educação, sendo esta associada não à instrução escolar mas à civilidade e urbanidade. Considera que a educação cigana da criança e do jovem é permissiva demais, levando a que os jovens tenham vindo a perder o respeito pelos mais velhos. (Lourenço. Nota de campo 14)

É com o nosso dia-a-dia, a nossa forma, a nossa maneira, com o nosso carácter, a nossa tradição...Ensinar-lhe o respeito pelas pessoas mais velhas... Com a forma, que é a nossa, vamos mostrando-lhes como devem agir...Não sei como lhe dizer isso... No meu dia-a-dia, a educação que eu dou aos meus filhos é a educação que os meus pais me deram. É muito simples: ser uma pessoa educada, respeitar os mais velhos, ser uma pessoa sociável, ter amigos, ser humilde... Eu não vejo muita diferença nesse sentido... É algo que, não digo que nasce connosco, mas é algo que aprendemos por nós próprios, sozinhos, já sabemos que não podemos pisar aquele risco, não podemos ultrapassar aquele risco amarelo. Não é só o dizer “ó filha, não fazes isto, ou não fazes aquilo, não podes ultrapassar aqueles limites”, mas a nossa forma de ser e da forma como vamos convivendo com os nossos pais, já vamos sabendo o que se deve ou não fazer. (Jaime)

Relação diferenciada com os filhos e com as filhas

Somos mais afectivos com os nossos filhos. Até dá origem àquelas birras, a serem mal-educados. Era impensável pôr o meu filho num infantário e quem fosse ver os primeiros passos e a primeira palavra era uma senhora do infantário. Isso, temos de ser nós a ver. Se não for eu, é a minha mulher. Isso é importante para nós. Há uma má ideia sobre a educação que os ciganos dão aos filhos. Dizem que as mães ciganas não mandam nada e os filhos fazem o que querem, que as mulheres não são reconhecidas. Eu acho que é uma má ideia porque são elas que gerem a casa, são elas que cuidam dos filhos, elas que gerem os dinheiros. (Cláudio)

Para nós os filhos são tudo. O que fazemos na vida é tudo para eles. Nós damos mais valor aos filhos do que vocês. É totalmente diferente. Há certas atitudes vossas que me chocam. Por exemplo, estamos num café e não são capazes de dar um gelado ou uma pastilha a uma criança e ela chora e não fazem caso e ainda por cima batem. Isso mete-me muita confusão. O cigano já não é assim: o filho pede e ele dá. (Leandro)

Enquanto são pequeninos, acho que deve ser igual. Por exemplo, é assim: a minha sobrinha pequenina que tem 5 anos, quando vai tomar banho eu digo assim: “Enrola-te já na toalha, pode vir o tio”. Andar assim, sem cuequinhas em casa, nada disso. Isso é um respeito. Nem eu, em frente dos meus sobrinhos, tomar banho e assim. Nem pensar. É mais do tipo de pessoas contidas nesse aspecto. E também aquela coisa de dizer assim: “não podes ter namorados.” Às vezes, diz assim: “Ó tia, o João gosta de mim, ó tia, ele quer namorar comigo, quer me dar um beijinho”. “Oh! Não, não deixes Sofia, sabes que és cigana e não podes”. “Quando ele vier ao pé de ti, tu dizes que não queres, porque as meninas ciganas não fazem isso, vê-lá!” E vou explicando assim certas coisas. E com as outras mães é igual, mas eu com a minha sobrinha é uma coisa muito forte e muito especial. Aquela sobrinha, para mim, é uma filha. É basicamente isto, mas de resto deve ser igual. Depois, quando elas já têm 12-13 anos, já nos impomos mais: “Vê lá o que fazes!” Na nossa etnia há de tudo conforme há nos não ciganos. Há aquelas casas de famílias que impõem aquelas regras e há outras que já não, em que são criados assim mais à vontade. Na casa dos meus pais, há uma certa maneira de estar, mas quando os netos se juntam todos já não há, já é mais difícil. Mas,

quando estão sós connosco ou com os pais, é diferente. Sentam-se à mesa, há mais ordem... Mas quando se juntam todos é mais complicado e deixa-se andar. Andam mais à vontade. E é desde pequeninos que lidamos com essa diferenciação. Eu digo à minha sobrinha de 5 anos: “Tu és cigana, tens de casar com um cigano, hás de arranjar um noivo, a gente não quer um “lacorrilho”, Sofia.” Porque a minha sobrinha, às vezes, diz-me assim: “Ó tia, o João quer ser meu namorado!”. “Ah filha, mas não pode ser, Sofia, tu não podes!” São estas coisas que a gente vai dizendo às crianças e elas vão interiorizando. A criança, à medida que cresce, vai-se inteirando. (Manuela)

Criá-la dentro da minha cultura, da minha vivência, da minha forma de estar, ainda que a criança não seja de consanguinidade cigana, vou fazer com que essa criança apanhe todos os hábitos culturais, tradicionais, familiares e de sociabilização próprias da cultura. Essa criança vai exactamente fazer o que vê fazer os outros, como as nossas crianças. Nós somos uma comunidade que vive muito em conjunto, vivemos muito em família, e a vivência da nossa forma de estar é completamente distinta da vivência das famílias não ciganas. Temos valores completamente distintos. Nós valorizamos muito mais a família e a educação e menos a instrução. A família cigana educa de uma forma que não tem necessidade de dizer “tens que fazer isto ou aquilo”. Mas a vivência em família imprime na criança uma meta quando a criança atinge uma determinada idade. E essa meta é, nós próprios, também, constituirmos família. Quer saibamos ler ou não. Nós valorizamos estar com a família, como factor de estabilidade moral, física e financeira... Estes valores são passados para as crianças. Educo-a, vou passando-lhe os meus valores. “Filha, não vás muito à rua que é para não falarem de ti”. “Filha, quando fores à rua, diz à mãe, que a mãe acompanha-te que é para não seres falada.” “Filha, não vistas essa roupa porque depois falam de ti”. Esta forma de viver “falam em ti ou de ti” depois vai ser prejudicial no seu futuro, quando for para essa criança amanhã vir a ter um bom casamento, que é o nosso expoente máximo. Depois, há outros factores: “filha, aprende a varrer a casa, que é para seres uma boa dona de casa, que é para a tua sogra, quando casares, não ter que dizer de ti.” “Filha toma conta dos teus irmãos, que a mãe vai à venda, ficas tu a tomar conta deles, dás-lhe tu o comerzinho aos meninos”. E a criança vai até à 4ª classe, depois parou, porque que já tem outros afazeres que são culturais: há um casamento cigano e a gente, por muito pobre ou rica que seja, não interessa, fazemos tudo por tudo para que a nossa filha vá bem vestida, bem maquilhada, bem penteada, bem arranjada, que saiba dançar, que

saiba cantar, para ser valorizada a ela própria, enquanto menina que procura um bom casamento, uma boa casa. E, uma “boa casa”, não quer dizer materialmente, mas sim as pessoas que moram nessa casa, quer seja uma barraca, quer seja um palácio. E que essas pessoas que, eventualmente, venham a ser os sogros e as sogras, cunhados e cunhadas, sejam pessoas de bem, que a tratem bem, que sejam como uma segunda família. Se for menino, a criança vai ouvindo o pai dizer “Tenho de ir ao norte, tenho uma carga de roupa para comprar a ver se faço um bom negócio para sustentar a casa”. “Agora tenho de ir ali ao café, falar com um senhor que tem um carro para me vender a ver se eu ganho dinheiro com aquele carro”. “Agora, vou ali à loja dos Chineses porque ofereci-lhe x por um lote, não vou pagar à peça, e, em vez de me sair mais caro, sai-me mais barato.” E é isto que o menino vai ouvindo. É o negócio. “A ver se o nosso menino aprende a ler e a escrever para depois tirar a carta de condução e guiar a carrinha, e só depois de ter a cartazinha é que a gente o casa”. O expoente máximo é tirar a carta para o casamento. E há outros valores que também são passados. (Olívia)

As meninas, desde muito novinhas, participam da vida doméstica. Uma menina cigana, com 12 anos, sabe tratar de uma casa. (Rafael)

É simples. A educação é o oposto à dos senhores. E isso é que faz a pessoa e a personalidade, independentemente de ser cigano ou não. Tem tudo a ver com a educação que se dá à criança. O cigano vive o hoje. E o viver o hoje altera todos os comportamentos dos indivíduos. Na comunidade cigana, é agora, ele está a chorar, segura-o já. Levanta-o que é para ele não chorar. E isso altera todos os comportamentos dessa criança. Ela já sabe que, ao chorar, vai conseguir tudo o que quer na vida. Aquela birrinha, aquelas coisinhas que vão aprendendo. Ela sabe que, ao chorar, alguém está lá para a agarrar. É vivido para o dia-a-dia, para o agora. E o viver em comunidade. Os nossos laços familiares são muito trabalhados. Os primos, a importância dos mais velhos, são valores que nos são logo passados enquanto pequeninos. E, quando vamos crescendo, vamos criando aquela personalidade, que é diferente da do não cigano. Essa é a grande diferença, porque no fundo, somos todos iguais, mas com uma educação diferente. Assim, uma criança, em bebé, ao adquirir aqueles hábitos, costumes e vivências vai ser um cigano. (Soraia)

Mas eles sabem [as tradições] porque no dia-a-dia absorvem o que a idade permite absorver. Também não tento engendrar mais. À medida que vão crescendo, vão aprendendo. Cada dia que passa vão aprendendo, mas é por volta dos 12-13 anos que vão percebendo aquilo que podem ou não fazer. (Rafael)

É o exemplo que os pais deixam fazer aos filhos, é aquilo que transmitem na rua e deixam-nos andar à vontade... As crianças estão tão à vontade na rua como estão em casa... E assim, apanha-se o jeito de ser que se reconhece em qualquer sítio. (Rodrigo)

Para o cigano, a criança até não alcançar uma certa idade (oito, nove anos) vive e cresce de uma forma mais livre. Não indisciplinada, mas sim mais livre. Acreditamos que é desde pequeno que nasce o carácter de cada um. Logo, o adulto não exerce pressão na criança, para que, desta forma, ela origine o seu carácter e não cresça na sombra do carácter dos outros. Ensina-se a partilhar sempre o que se tem. Nada é nosso na totalidade, mas sim de todos. (Tatiana)

Valores que se querem transmitir: para além das boas maneiras, o binómio honra e vergonha impregna a maneira cigana de educar

Ser cigano supõe viver de acordo com uma cosmovisão, implícita nas acções. Se este processo for consciente, estamos perante valores, se for inconsciente, fala-se em costumes (Rodriguez, 2011:247). Quando se tenta definir o que é ser cigano, referem-se sentimentos e costumes. Ser cigano aparece como comportar-se “à maneira cigana”, isto é, de acordo com um **sistema de valores**. São **valores** porque ordenam a conduta face a finalidades concretas e são um **sistema** porque os valores aparecem hierarquizados e interrelacionados, formando um conjunto coerente. Os valores são o meio de atingir a finalidade de ordenar as condutas para conseguir uma conduta virtuosa (p.249).

As boas maneiras são importantes e isso também tem a ver com a educação. (Rodrigo)

A maneira de pensar. O respeito. É saber estar e respeitar as outras pessoas. Ontem, numa conversa, dizia um senhor que um dos desejos do cigano é ser rico, ser milionário. É falso. O que nós queremos mais, na cultura, é o valor da honra. Porque se o homem cigano perder a honra já não tem nada. Nem o dinheiro o safa. Nós temos de viver muito para conservar a honra. Saber estar, saber o que fala, o que diz...Então, saber estar, na comunidade cigana, é manter a palavra e ser respeitado e dar-se ao respeito. Um cigano sem palavra não é ninguém, um sem-vergonha. (Leandro)

Os meninos, na nossa cultura, são educados para serem bons ciganos, que saibam vender, que saibam ganhar dinheiro, para sustentar a mulher e os filhos, que não sejam toxicodependentes e que não tenham contrários. As nossas meninas são criadas para serem boas donas de casa, para que saibam dançar, para que se vistam bem, para que não sejam faladas. (Olívia)

Ser falada é criar “famas” que podem envergonhar a honra da família ou impedir um bom casamento, o qual é encarado como um investimento para o futuro das filhas, reforçando o poder da censura social interna ao grupo.

Nós chamamos “famas”. Uma boa fama é uma menina que é recatada, que sai pouco de casa, que sabe cozinhar, que sabe lavar a roupa, que sabe passar a ferro, que sabe tratar dos irmãos, que é bonita (a beleza física na mulher cigana é um atributo positivo e é muito importante, pois “os olhos também comem”); enfim, que ninguém tenha nada que lhe apontar de mal. Uma fama má é andar muito na rua, falar muito com os jovens ciganos, falar muito com não ciganos, andar na casa de uma e na casa de outra, que fale mais do que deve, que não saiba guardar um segredo e que faça intrigas. “Aí, eu não quero essa menina para o meu filho, anda muito no meio da rua, faz muitas intrigas, anda só falando com os rapazes, com senhores e com ciganos, nem ajuda a mãe a lavar a roupa ou a fazer as coisas da casa!” Isto é o ser mal falada. Nos rapazes, ser mal falado é ser toxicodependente “Eu, para a minha filha não quero aquele, que é um drogado!” “Ele? É um bêbado!” “Ele? É um brigador, anda sempre brigando! Briga com tudo e com todos! Se a minha filha casasse com ele, era só para sofrer!” “Ele? É um malandro, nem vai à venda com o pai e com a mãe, só quer é a ficar a dormir até às três horas!” “É um vadio!” Isso então, era o pior de tudo: “É um vadio!” “Só anda de noite!” (Olívia)

Assim, a honra e a vergonha, são, portanto, valores fundadores da lei cigana, intimamente ligados ao casamento e ao papel da mulher, bem como ao que é incutido, desde cedo, às crianças, na maneira cigana de educar, condicionando os seus pensamentos e comportamentos (in)submissos, (in)conformados.

Muita honra quer dizer que são pessoas honradas, honestas, praticam o bem. Pessoas de vergonha. porque nunca houve casos de “sem-vergonhice” na minha “raça”, na minha linhagem ou, como dizem os indianos, na nossa “casta”. (Também é um nome que se adapta bem a isto que nós temos. Não é raça cigana, é raça linhagem). Então, era sempre uma pessoa de vergonha. Honrava os seus compromissos. A honra é uma pessoa de palavra, séria, de bem, honesta, verdadeira. Uma pessoa de vergonha é não ter praticado actos de que se pudesse envergonhar ou deixasse envergonhada a família. Atos como, por exemplo, nunca faltar ao respeito a ninguém, principalmente, às mulheres e às crianças; não olhar para a mulher do outro ou adultério e também, por exemplo, não haver actos de violação ou de pedofilia, porque isso praticamente não existe na nossa cultura. E ainda pequenas coisas que poderiam eventualmente ser mal interpretadas. Olhar para as pernas ou para os seios de uma rapariga. Está a compreender? Isso é ter vergonha. Uma pessoa de vergonha, que tenha pudor e respeite toda a gente. Honra e vergonha é um percurso e vai a par. As próprias mulheres sentem-se mal ao lado de um homem que não tenha vergonha. Nunca se sabe quando é que o homem não estaria a olhar para elas, pecaminosamente. Ele é honrado, mas pode ter um primo de 1º ou 2º grau que não o seja e que pratique o mal. E ele irá pagar também por um todo. É neste sentido, percebe? E até, propriamente, o homem honrado não está livre de lhe acontecer um percalço qualquer. Por exemplo: esse homem é tão honrado que nunca praticou nenhum mal, nem em pensamento, nem em actos, está sentadito, sem fazer mal a ninguém, e se, por acaso, está uma filha dele sentada ao lado dele e se algum homem vier praticar qualquer acção contra a filha, ele automaticamente vai em sua defesa. Tem de defender essa honra e essa vergonha. E ele vai procurar, por todos os meios, fazer as coisas com conta, peso e medida. E, como é um ser humano, igualzinho a todos os outros, não invalida que ele não possa cair em tentação; já deu as voltas possíveis e imagináveis e não conseguiu dar a volta. A palavra vergonha e tudo quanto eu disse fica muito aquém de tudo quanto nós sentimos quando dizemos essa palavra. Por exemplo: é muito importante casarmos segundo a nossa Lei que faz com que os pais se encham de orgulho porque casou uma filha com

honra e vergonha. Ninguém pode apontar nada, enquanto filha e enquanto pai. Ninguém pode dizer: “A tua filha! Então, a tua filha andava para aí aos caídos!” E ele vai responder: “Não senhora, que a minha filha casou com honra e vergonha!” No caso de nós “juntarmos os trapinhos” e fazer o tal fugimento, por muita honra e vergonha, igualzinha que a gente tenha, se nos apontarem, não temos como provar essa honra e vergonha. “Então, antes de te juntar com o teu marido, já andavas com este e com aquele!” (Olívia)

Nas narrativas apresentadas, estão subjacentes alguns valores ciganos que Rodriguez (2011:251-253) identificou, no âmbito da sua investigação, recorrendo a fontes orais e escritas, depurando-as de 500 entrevistas a pessoas ciganas ao longo de 15 anos de pesquisa:

- *Respeito*. Aparece como sendo o valor principal. Respeito pelas tradições e por quem as guardam (os mais velhos), por quem as guardarão (as crianças), por quem lhes dá corpo (os demais) e por tudo o que lhe permite viver (a natureza); vai além da obediência às tradições ou à não-violência e assenta no respeito pela vida.
- *Fraternidade*. É o segundo valor em importância dentro da moral cigana. Entrega aos demais e compartilhar as alegrias e as tristezas, ajudá-los em tudo quanto necessitam e dar-lhes a amizade e, inclusive, o amor; vai além da simples solidariedade e aparece como uma forma de garantir uma vida digna, para si próprio, a família e a comunidade inteira.
- *Coerência*. O respeito é aplicado a si próprio, comporta pureza de coração, honestidade nas relações e fidelidade nos princípios. Também supõe respeito pelo carácter permanente das acções feitas com rectas intenções (a palavra dada, a amizade, etc.). A coerência vai para além da fidelidade a si próprio, porque significa tanto autenticidade pessoal como coerência grupal, e também é uma meta pessoal.
- *Liberdade*. Aparece como o marco necessário para levar a cabo uma existência com respeito e coerência. Trata-se de uma liberdade colectiva mais do que individual, porque visa garantir a independência da própria comunidade num sistema normativo não cigano, percebido como hostil.

- *Eficácia*. A eficácia tem permitido aos ciganos sobreviver ao longo da sua história. Sem ela não teriam conservado a sua identidade através dos processos migratórios e as dinâmicas de perseguição e exclusão. Exige *flexibilidade* para se adaptar ao contexto; *prudência* para se evitar riscos desnecessários; *atenção* para captar o presente; *sensibilidade* para se capturar o que a realidade oferece; *alegria* para viver com felicidade; *coragem* para superar adversidades; *transcendência* para se superar.

Expectativas diferenciadas para o futuro dos filhos e das filhas condicionam, à partida, as condutas

Estou a falar-lhe da minha ideia hoje. Mas a minha ideia amanhã pode ser completamente diferente da de hoje. Eu queria que ela casasse com uma pessoa gostasse mas dentro da minha cultura. Eu nunca vou desprezar a minha filha, case com quem ela casar. É minha filha. Mas eu também tenho o meu gosto. Ainda que ela seja a pessoa principal e tenha direito ao gosto dela. Mas eu também tenho o meu parecer. Mas não quer dizer que eu a obrigue. Porque obrigar é uma coisa e educar é outra e ensinar ainda é outra. Eu ensino os meus filhos não os obrigo. Eu quero ensinar a minha filha e educá-la desta forma. Mas eu sei que a minha filha também tem direitos e também tem deveres. (Jaime)

Nomeadamente, face ao futuro das raparigas...

Porque, nos não ciganos, dar um bom futuro às filhas passa pela escola, pelos estudos, pela profissão, por ser formada, ser licenciada. Mas, para nós, é arranjar-lhes um bom casamento. Isso é o grande objectivo dos pais e mães ciganas: é arranjar um bom casamento para as filhas e, para isso, temos de as proteger das más-línguas. (Rafael)

As meninas são logo, desde cedo, educadas de uma maneira diferente. Eu, por exemplo, vou falar da minha educação. O meu pai é muito cioso com as meninas. Eu já vi. Agora tenho mais duas sobrinhas. E o meu pai tem muita pena das meninas. As meninas são logo tratadas com muita pena, porque não são deles. Vão ser de outra família. E, ao ser

de outra família, eles têm logo muita pena daquela filha. A educação começa logo a ser diferente aí! A gente começa logo a sentir que, um dia, a gente deixa de ser deles e passamos a ser de outros. E isso é-nos logo incutido desde pequeninas. De forma muito natural. À medida que a gente vai crescendo – bem a gente já teve uma educação diferente porque a minha mãe já tem uma abertura diferente - quando chega àquela idade dos 10-11 anos, começam a nascer os irmãos mais novos, começamos a fazer falta em casa e, como já se sabe ler e escrever, não precisa de mais...Não há necessidade de saber mais. Saber ler e escrever já é muito bom, na cabeça dos pais, porque não há outra perspectiva de futuro. E isso faz-me sentido, porque não têm outras perspectivas de futuro, em termos de emprego e em termos de vida. E, ao não se ter outra perspectiva, para que é que servem os estudos? E uma menina, então, ainda mais. Em chegando àquela idade, passam a ter outro corpinho, começam a abrir os horizontes, e, passando do 4º ano, é quando começa a criar a personalidade. Até aos 10 anos, a nossa personalidade ainda é muito frágil. E qualquer criança prefere estar em casa e a brincar na rua do que estar na escola. Seja branco, preto, cigano ou o que for! E chegando àquela idade, a gente sai da escola e até sai satisfeita. As meninas são logo talhadas para cuidar dos irmãos, que é esse o papel que, depois, vão fazer com os filhos, e cuidar da casa. Eu cuidava da casa da minha mãe, ia comprar o almoço, fazia o almoço para 3 pessoas. A minha irmã ficava comigo – era bebé na altura, tratava dela, levava-a comigo para onde quer que fosse. Fazia isso tudo como uma mulher grande. Eu, com 13 anos, já fazia a lida da casa toda. (Soraia)

Quanto aos rapazes, são incentivados a explorarem o ambiente exterior à casa e a protecção do grupo.

Os rapazes são educados de uma maneira muito diferente. Eu agora começo a aperceber-me mais, mas antes não me apercebia disso. Foi quando fui trabalhar para o infantário, com os mais pequeninos, que me fez olhar mais para as diferenças. Os rapazes são logo muito incentivados a crescer muito rapidamente, a defenderem-se. São homens e ser homem é defender a família. E, com 7-8 anos, começam a ter um crescimento que uma criança não cigana não tem. Criam aquela autonomia. Eu não vejo uma criança 6-7 anos a fazer o que os meus sobrinhos fazem. O meu sobrinho já é um homem. Já começa a ser um homenzito. Acompanha os outros de 10-12 anos, vai para o café jogar bilhar, com 7 anos! Mas o pai tanto o pica para ele ser adulto que está naquela fase que bate nos outros para mostrar ao pai que está a crescer. Põem os

filhos no carro para aprenderem a conduzir. Com 6-7 anos, põem-nos no colo e é uma brincadeira. São logo incentivados a serem adultos. Têm pouco tempo de infância, na minha opinião. E depois, com 15-16 anos, querem casar, porque já cresceram mais rapidamente do que os outros. Aquilo é desenvolvido de uma maneira muito rápida.
(Soraia)

Mas, até no modo de educar os filhos, surgem mudanças que “estragam” os jovens...

Agora, neste momento, na comunidade cigana, acho que a educação dos filhos está um bocado estragada, principalmente, os rapazes. Elas continuam a ter as mesmas tarefas, a serem trabalhadas para o seu papel de mães. Nos rapazes, como é homem, tudo lhe fica bem! E como tudo lhe fica bem, pouco são aqueles que começam a trabalhar. Na altura do meu pai, quando eram pequeninos, começavam logo a trabalhar ao lado dos pais, para saberem o quanto custava a vida. E agora são muito mimados, na minha opinião. E, depois quando casam, ficam a depender muito dos pais. Agora, os pais é que ficam ali a mimá-los. Levantam-se à 15h-16h da tarde e estão até às 5h-6h da manhã na rua a brincarem uns com os outros. Depois começam a ir para as discotecas. Mal têm 18 anos põe-se logo um carro nas mãos. Têm a vida de mão beijada. Depois, ficam um bocado estragados. Depois casam com 16 anos e não sabem o que é a vida. Ficam na casa dos pais, fazem a vida deles na casa dos pais durante uns bons anos. Antigamente, queriam logo a sua autonomia. Os pais, quando têm muitas posses, podem fazer isso. Montam-lhes a casa, dão-lhes a carrinha, dão-lhes o material para a venda, e, mesmo assim, é muito debaixo da asa do pai, durante uns tempos até conseguirem orientar-se. Nesse sentido, acho que a educação dos rapazes piorou. [Qual é a vida de um rapaz solteiro?] É ir à venda, ajudar os pais na praça. É o normal. É fazer aquela vida de acompanhamento aos pais. Vai para o café depois de vir da praça. É a vida de um homem cigano normal. A vida de um homem solteiro é igual à de um homem casado! Só que não tem responsabilidades, em termos de filhos e de família. É ir para a praça vender, vem da praça, almoça, depois de almoçar vai para o café, está ali um bocado à tarde com os outros no convívio e a falar dos assuntos da comunidade. E ali se trocam os pensamentos e se fala deste e daquele e do outro. Depois, é jantar e depois vão beber café e, depois, deitam-se...! É o normal! Mas é-lhes incutido, de tal forma, que é com uma mulher cigana que têm de casar que não se importam muito que os rapazes vão à escola. Eles têm toda a liberdade. E não precisam da escola para andarem com não ciganas. Eles, numa discoteca, numa praia, eles

conhecem raparigas não ciganas. Até casar, conhecem muitas raparigas não ciganas. Namoram com elas anos e anos mas, quando chega a altura de casar, vão buscar uma cigana. Porque isso é-lhes incutido logo desde pequeninos. (Soraia)

E os meninos são sempre crianças até casarem. Os meninos para os pais são sempre meninos. Tenham 20 anos, são sempre meninos. São sempre protegidos pelas famílias. Até por isso há muitos que casam e não estão preparados para enfrentar a vida que os espera. Porque os meninos ciganos, muitos deles passam a ser adultos no dia em que casam. Depois é uma transformação muito radical. E quando casam, os pais dão-lhe algum dinheiro e dizem: “Agora faz-te à vida!” E não houve preparação para isso. Eles acompanhavam os pais nas praças e tudo mais, mas não eram muito responsabilizados. Eu acompanhava o meu pai na praça mas não era muito responsabilizado. (Rafael)

A precocidade dos casamentos tende a mudar sem pôr em causa a lei

Sou contra casarem crianças com 14-15 anos. No mínimo, a mulher deveria casar com 17-18 anos. E o homem também. Crianças que casam com 14 anos o que é que vão fazer? (Rafael)

Os pais ciganos não negligenciam os filhos e filhas. Costumam ser bons pais. Protegem os seus filhos. Não os maltratam. Só por dizer que é da tradição casarem mais cedo... Mas eu acho que deveriam casar com 17-18 anos. Antes, são ainda muito novos. (Bernardo)

Contudo, parece surgir um fenómeno novo em relação à precocidade dos casamentos para fazer face aos constrangimentos e obrigações face à escolaridade obrigatória ter sido aumentada para os 18 anos, dado conta, em conversa informal, pelo Sebastião e o Ruben, realizada numa aldeia do Baixo Alentejo, junto à fronteira:

Como tinha havido dois casamentos muito recentemente de duas adolescentes de 14 anos (filhas do Sebastião e do Ruben), coloquei a questão de ser agora obrigatória a escolaridade até aos 18 anos e como é que iriam resolver esse problema: “já combinei com a minha comadre e com o meu genro, que concordam que vão os dois, marido e

mulher, de 14 e 15 anos, para a escola juntos. Como vai acompanhada do marido, não vai haver problema.” (Nota de campo 5)

5.3. Passemos, então, às tradições ciganas...

Afinal, hoje em dia, o que são consideradas tradições ciganas e quais as que se conservam? Se bem que, com algumas adaptações, dizem uns, evoluções, dizem outros, falta de respeito por elas, dizem ainda outros.

Uma alternativa a estas tensões seria fazer uma diferenciação entre costumes e valores, graças a uma reflexão sistemática sobre até que ponto certos costumes respondem à cosmovisão cigana. Por exemplo, na boda cigana, ainda que a virgindade possa ser entendida como uma mostra de fidelidade ao grupo, esta pode ser percebida como algo moral em vez de física. Poderemos estar perante a disposição de actualizar os costumes ciganos sem perder os valores. Efectivamente, “se ser cigano se baseia no particular – verificar a virgindade da noiva ou submeter-se à lei cigana – condena-se os ciganos a um modelo estático de identidade” (Rodriguez, 2011:27).

As tradições já não são o que eram! (expressão popular)

É a tradição dos antepassados que faz a lei. (Leandro)

A lei cigana e as tradições, é tudo a mesma coisa. (Bernardo)

As mudanças [nas tradições] não deviam mudar a lei, pois uma coisa não tem nada a ver com a outra. Mas acaba, de certa forma, por fazê-lo. A cultura não muda mas vai deixando algumas leis de lado... (Tatiana).

O dialecto já se está a perder. Quando estamos entre nós, podemos falar, não muito porque são apenas algumas palavras. Não se consegue formular uma frase. E isso era fundamental preservar. Portanto, seria o casamento e o dialecto as duas coisas

fundamentais que se deveriam manter. E o luto também se deve manter. É uma coisa sagrada. (Rodrigo)

A nova geração de ciganos está muito mudada da anterior e segue afastando-se da geração tradicional. Elas estudam além da 4ª classe; eles concluem o secundário e até prosseguem (acompanhado de um número bem tímido de raparigas ciganas), e adoptam um novo dia-a-dia. Tal como a internet e as redes sociais vieram alterar a realidade da sociedade em geral, também a realidade dos ciganos alterou-se com estes desenvolvimentos. O cigano tradicional vai desaparecendo ou convertendo-se aos novos tempos. Casamentos mistos são cada vez mais comuns e isto vem contribuir ainda mais para uma nova geração. (Paulo. Fonte 2)

As tradições foram sendo explicitadas quase sempre confrontadas com “o antigamente era...” e “agora é”...

Comecemos, então, pela ordem com que foram explicitadas pelos entrevistados: o **casamento**, o **luto** e a **lei**. Ligado ao casamento, menciona-se o **papel da mulher** e da sua evolução. Relacionada com a Lei está a **solidariedade interna** ao grupo que também foi referida como estando, paulatinamente, a ser substituída pelo individualismo, próprio da sociedade actual. No decorrer das narrativas, apareceu, quase sempre para justificar a manutenção da tradição, o papel da **censura social** que, de alguma forma, ainda é vigente e condicionadora de comportamentos mais inovadores. Em apenas três casos (Lourenço, Bernardo, Rodrigo) foi explicitado o **dialecto** (*romanon/calon*), como fazendo parte das tradições da cultura...Contudo, é também curioso referir que apenas num caso (Leandro) não foi referida a **Igreja Evangélica** como fazendo parte da cultura, considerando-a já uma tradição com três décadas em Portugal, o que revela alguma penetração e influência nos hábitos e costumes ciganos...

O casamento e o papel da mulher

A cultura assenta na mulher. Tudo. É a pureza. É ela que lida a casa, é ela que dá os ensinamentos à filha. A essência do cigano é a mulher. (Cláudio).

Acho que há diferença em quase tudo. Há 20 ou 30 anos, as mulheres não vendiam, não trabalhavam fora de casa. Mas isso também depende das famílias [entenda-se clãs, linhagens]. Aqui no Algarve, as mulheres é que trabalham. Os homens chegam lá, levam a mercadoria e montam a bancada e as mulheres é que estão na banca a vender. Mas, por exemplo, na minha família, nunca foi assim. Quem vendia eram os homens. Hoje em dia, a mulher está muito mais activa, está mais solta. A mulher faz aquilo que quiser fazer. (Cláudio)

A mulher tem de respeitar o homem como o esposo tem de respeitar a mulher. O respeito é mútuo. Por exemplo, a minha esposa sabe que hoje tenho o meu dia e amanhã ela tem o dela. Mas a mulher tem de estar submissa ao homem. Mas o submisso não quer dizer que esteja a mandar ou a bater ou que seja mau... Não! A palavra submissa só se leva para o mal para quem quer ser mau. A minha esposa sabe que tem de estar submissa a mim, mas... Por exemplo, a minha esposa está em casa mas, se ela não estiver em casa, ela telefona-me e diz “Olha, Jaime, estou aqui assim e não te preocupes que está tudo bem!” Isso não é estar submisso. Como eu também, com ela, lhe digo: “Violeta, não te preocupes que hoje vou chegar tarde a casa”. Nós já sabemos que, se não estou em casa, estou na igreja; e ela, se não está em casa, está com a minha mãe ou com a minha irmã ou está na igreja. Mas a palavra submissa, para mim, quer dizer respeitar. Nós, hoje e graças a Deus, as mulheres têm os mesmos direitos e os mesmos deveres que os homens. Mas se nós olharmos há 50 anos, ou mesmo ainda hoje, lá nas aldeias, há muita mulher submissa, pelo lado mau, ao marido, em que ele é o homem da casa e a mulher só serve para lhe dar de comer. Mas voltamos a referir, porquê que só reparam nas mulheres ciganas? Porquê? Já que tanta mulher não cigana também é subjugada! (Jaime)

Apesar do homem continuar a manter a sua “dominação subordinante” (Casa-Nova, 2009), a mulher tem vindo a assumir um papel decisivo na gestão da economia familiar, muitas vezes, conquistando o seu espaço de trabalho, sendo, por isso, considerada por Soraia uma “revolução silenciosa”, através da sua independência económica.

Continuando a falar da loja da Violeta. Eu respeitei e aceitei perfeitamente a opção dela. Se aceitei, em solteiro, e até ajudei e apoiei a minha mãe, - que é uma mulher viúva que, aos olhos da sociedade cigana, foi bastante apontada por tirar um curso - com maioria de razão o faria com a minha esposa. Hoje, ela é uma mulher “direita”,

tem a sua loja, é ela que trata, é ela que resolve. Eu tenho a minha vida e tenho o meu trabalho e ela tem a vida dela. Mas continuamos a ser um casal, com a nossa vida de casal e não deixamos de nos respeitar por isso. Ela tem agora o dinheiro dela mas não quer dizer que eu deixe de ser o homem da casa. Ela continua a ser submissa a mim, respeita-me, eu respeito-a, só que ela tem o trabalho dela. Agora está a pensar em tirar a carta, para não estar sempre a depender de mim para ir levar os filhos à escola ou de ir buscar qualquer coisa que é preciso para a loja. E é por isso que a mulher está menos submissa? Por favor! Isso, para mim é horrível. Porque hoje a minha mulher é independente e está na loja, mas no fim do mês, o dinheiro que eu ganho mais o dela é nosso. Qual é que é o problema disso? Isto pode ser muito evoluído aos olhos dos outros, porque na nossa comunidade já é uma coisa normal. Tenho um colega que tem 2 lojas e a esposa dele é quem está à frente. Tenho uma prima que o esposo dela não trabalha e é ela quem está à frente da loja e faz tudo. Nós já não encaramos isso como uma evolução muito grande, dando-lhe uma ênfase muito grande. Para nós já é normal. É já do básico. O espanto é dos outros que olham para nós. Até parece que nós passamos de macacos para humanos [risos] Nós somos assim há muito anos. (Jaime)

A mulher passou a ser um pilar muito importante em casa. Na compra do material para a venda, a mulher tem de estar por dentro. Antes, era o homem que fazia as viagens para o Norte e ia procurar o material para se vender. Era o papel do homem. E esse papel alterou-se completamente. A partir do momento em que houve a abertura das fronteiras, a própria comunidade cigana sentiu grandes diferenças. Tem a ver com a venda. As fábricas do Norte começaram todas a fechar. A comunidade cigana deixou de comprar. O nosso material é muito bom e é mais caro e não conseguimos combater o mercado oriundo da China. Então, passou a ser a mulher a fazer a compra da venda. Porque ela é que sabe aquilo que se vende, é ela que está à frente da banca e é ela quem comunica com os clientes. O homem passou a ser aquele que faz o trabalho físico mais pesado de montar e desmontar a banca e de carregar e descarregar a mercadoria para a carrinha. O resto, faz a mulher. A mulher passou a ser mais autónoma neste sentido. E começou a ter mais orientação, é ela que sabe aquilo que se vende. Começa-se a ouvir muito mais a opinião delas. Na minha opinião, a mulher passou a ter um papel diferente dentro da comunidade. Não é ainda aquilo que é desejável, mas já está melhor do que antes. Oh! Ainda há muito a fazer! A mulher ainda é muito sobrecarregada. Ao adquirir este novo papel, também adquiriu muito mais trabalho. A

lida da casa continua a ser da sua responsabilidade e ele não participa nisso. Enquanto ela passou a fazer o papel que era dele. (Soraia)

Mas, em privado e nos casais mais jovens, o papel do homem também vem sendo, progressiva e subtilmente, outro.

Tudo o que vier trazer mudança nesses pontos irá ser sempre benéfico, tanto para a mulher, como para a comunidade cigana em geral, pois a mulher, sentindo-se livre e apoiada, irá desenvolver suas capacidades. (Tatiana)

Mas a revolução está aí! Nos casais mais novos, as coisas já são muito diferentes. Eles acompanham as mulheres quando estão grávidas. Dão banho aos filhos. Se for preciso, ajudam na casa. Não dizem para fora para não serem censurados, mas dentro de casa já começam a partilhar as funções com a mulher. E tem a ver também com a religião evangélica. Os casais passaram a andar mais juntos. Antes, o homem estava com a mulher na feira, depois da feira, almoçava e ia para o café. E a mulher ficava em casa a fazer a lida dela. Que é o que se passa ainda hoje. [A mudança está aí], porque a própria comunidade cigana está a sofrer alterações muito grandes. E não é de fora para dentro. É de dentro para fora. (Soraia)

Mas o apoio que o marido pode dar à mulher, ainda que esta se torne insubmissa face à lei, vai progressivamente mudando a lei, faz com que a lei seja posta de lado, empurrando fronteiras... Contudo, fica a dúvida: a lei vai mudando ou a lei permanece inalterável e são as práticas que contornam a lei, como afirma Maria José Casa-Nova (2009), reconfigurando assim a cultura sem deixar de ser cigana?

Se um marido não apoiar a carreira profissional da esposa e ela continuar determinada em fazê-lo, ela será acusada de insubmissa e rebelde. O que acaba por quebrar a lei, pois a lei manda obedecer sempre ao marido. A cultura não muda, mas há leis que, muitas vezes, são deixadas de lado, em situações do género. O facto de haver um casamento misto, não significa que a pessoa étnica abandone a sua cultura, mas deixou a lei de lado. A lei também manda que as raparigas estudem apenas até ao 4º ano, e, por motivos pessoais, (gosto dos pais que a filha estude ou até mesmo por prestações sociais ou pressão das leis dos senhores) fazem com que a lei seja posta de lado, mas nunca a cultura. (Tatiana)

O que os entrevistados referiram em relação às tradições, nomeadamente no que diz respeito ao casamento, não foram descrições dos rituais que, por serem considerados do foro da vida privada que não devem ser devassadas, e, portanto, por pudor e respeito, não foi sequer questionado. O que foi partilhado foram algumas alterações que foram surgindo ao longo das últimas décadas.

Uma das mudanças foi no tempo de duração da festa de casamento, não se alterando, contudo, a tradição, isto é, mantendo o momento da prova da honra da rapariga. O que aqui é descrito, não é contudo uma prática generalizada. Ainda existem muitos casamentos de três dias com a hierarquia dos pratos servidos aos convidados.

Acho que se tem perdido muito das tradições. Uma delas é o casamento. Nós tínhamos um casamento de 3 dias ou uma semana. Agora fazem de um só dia. Antes, as famílias dos noivos é que ajudavam a fazer tudo, as comidas e isso. Hoje em dia, não. Pagam tudo a um restaurante um serviço desses e gozam. Mudou muito: era o dia da carne, depois era o dia do peixe, depois era o dia da sopa que era para acabar. Era uma coisa gira e perdeu-se. O casamento tradicional continua mas o tempo da festa é que diminuiu. Mas mesmo os casamentos ciganos também diminuíram muito. Agora já não se faz casamento. Fogem e vão à vida deles. (Cláudio)

A fuga é uma estratégia para contornar a Lei sem a beliscar, ficando, todavia, a mulher prejudicada.

Os rapazes fogem por uma questão económica, a maioria das vezes. As raparigas não. Às vezes, estão comprometidas com outro... A minha mulher, por exemplo, estava comprometida com outro rapaz que não gostava, fugiu comigo. Nas raparigas, é uma maneira delas fugirem dessas coisas. Os pais delas podem dar cabaças, mas, às vezes, os pais querem fugir dessas coisas. E dizem: “Ah não, ele é um bom menino, casa com ele!” E como os pais não dão as cabaças, elas fogem com outro. [Fugir com outro mas da mesma etnia] É bem aceite sim. O pai pode não gostar, mas os outros ciganos dizem “Ah não gostou daquele foi com o outro, pronto!”. Há 20 ou 30 anos, era complicado. Era mal aceite quando os filhos eram noivos e davam-se as cabaças (isto é, dizer aos pais que a rapariga não quer casar com o rapaz). Entravam logo em conflito e essas coisas todas. Hoje em dia já não. É aceite e fica tudo bem. (Cláudio)

Desde que seja a rapariga a fugir com outro. É assim, estão comprometidos, mas se é a rapariga a abalar com outro já não há nada a fazer. Agora o rapaz não pode fazer isso. Tem a noiva dele, está comprometido, não pode fugir com outra. Só a noiva é que o pode despedir, dar as cabaças. Ele tem mais problemas. Mas mesmo isso já não é o que era antigamente. Mas mesmo assim, aí já há zangas e já pode haver contrários. E os homens da lei são, às vezes, chamados a resolver isso. Se ele fugiu com ela e abusou dela, já há pouca coisa a fazer. Ele tem de ficar com a noiva dele e não com a rapariga com quem fugiu. Porque ela sabia que ele estava comprometido. Por isso, é que se fazem festas de noivado para toda a gente ficar a saber. (Manuela)

Algumas [mudanças] fazem sentido nos novos tempos, outras são, quanto a mim, conversões mal feitas da sociedade maioritária; os jovens ciganos confundiram liberdade com libertinagem. (Bento)

Se eu fugir e não fizer um casamento pela lei cigana, por muito honrada que seja “como as estrelas”, não tenho como provar. Não existe a prova do casamento. Mas até essa prova, se eu fugir, eu trago-a à minha sogra, mas não é um ato público e é preciso ser público. Mas mesmo que a minha sogra chame as senhoras [referindo-se às mulheres mais velhas que fazem a prova de virgindade] a minha casa para ver a prova e dizer “Estão a ver, está aqui a prova”, quem não me conhece pode atirar-me à cara, porque não foi um ato público. E é isso a maior alegria que se pode dar a um pai cigano é uma filha que case segundo a lei cigana. Aí os pais choram de alegria. É a maior honra que uma filha pode dar a um pai. É a nossa honra. A honra em dois sentidos. Honra de honrar com um facto e honrar o nosso pai. E o facto é estarmos honradas e demonstrar isso aos ciganos. E o nosso pai fica honrado, como quando se recebe uma medalha de mérito, se fica honrado. A medalha dos nossos pais é o casamento segundo a lei cigana, com a tal festa de 3 dias. Um ato público. Isso é que é o Óscar que as filhas dão aos pais. (Olívia)

Existem diversas formas de fugimentos legitimadas pela lei, formas de a contornar sem a afrontar, como foi referido por Casa-Nova (2009).

Se eu fugir é só para antecipar o casamento, que deverá ser de 3 dias à mesma. O fugimento tem várias vertentes. Uma vertente é o meu noivo saber que o meu pai não o quer e saber que vão dar as cabaças e antes que venham as cabaças fugi com ele e caso

logo com ele. Não há casamento, mas eu sou honrada à mesma e mostro à minha sogra a minha honradez. O bem-dito lenço da noite núpcias. Uma outra vertente é o fugimento porque estamos pedidas durante 2 ou 3 anos e não há meio dos nossos pais marcarem a data do casamento, e a gente foge e vai um dia para a casa de um familiar e marca-se o casamento para daí 2 ou 3 dias. É para antecipar a data do casamento. Outra vertente ainda é o fugimento do rapaz que não a quer pedir porque tem medo que lhe dê as cabaças e manda-a desafiar para fugir e ela, se aceitar, foge. Não é uma vergonha nem é uma desonra. O pai ficou triste porque queria as coisas de outra maneira, mas é uma alegria à mesma. Ainda que não seja tanta como a outra. Vergonha é fugir com um não cigano. Isso é que é vergonha e isso é que é uma desonra. Mas fugir com os nossos ciganinhos, faça ou não festa de casamento, não é vergonha nem é desonra. (Olívia)

A censura social tradicional já não protege as raparigas das famas que adquirem ao contactar com rapazes através das novas tecnologias, nomeadamente as redes sociais da internet e as mensagens enviadas pelos telemóveis.

O casamento cigano, sem dúvida, é uma das tradições que acho que nunca vai acabar. Havia uma tradição que acabou, que era o comprometer à nascença os filhos e sobrinhos para casar entre famílias. Essa tradição entrou em desuso há 10 anos para cá e está a flexibilizar-se. Acho que estamos a entrar noutro mundo. Até o pedido de casamento, até isso está a acabar. Agora os jovens fogem. E com as novas tecnologias ainda mais fácil é. Antes pedia-se em casamento porque não havia contactos, mas agora já há contacto através da internet, dos telemóveis... [Antigamente] havia sempre críticas quando uma rapariga saía para algum lado. Então as pessoas não saíam. Hoje em dia, com as novas tecnologias, estão em casa e tocam os telemóveis, trocam mensagens. O cigano está a evoluir, tem o facebook, tem mensager, tem internet, tem e-mail, tem essas coisas. Os pais não têm conhecimento de algumas coisas que elas fazem. Durante a noite, o pai pensa que ela está a dormir e não está, está no facebook ou a mandar mensagens. Elas fazem as coisas às escondidas. (Bernardo)

Hoje em dia há telemóveis, há internet. Hoje podem arranjar namorados de qualquer maneira mas isso [serem faladas, arranjam famas] tanto faz estarem na escola como não. Se a rapariga tiver um namorado pelo telefone vai ser falada igualmente, porque, ao fim e ao cabo, tudo se vem a saber. (Rodrigo)

Mas esta exposição a novos estilos de vida veio trazer efeitos positivos, como educação, melhor preparação para a realidade actual, mas também efeitos nefastos. Pois, tal como os demais jovens, surgiu um escape por onde os jovens se libertam da observação dos pais e ficam por conta própria. Escondem-se atrás de avatares e nicks names nas redes sociais (msn, hi5, facebook) e experimentam uma nova liberdade, sem querer saber dos antigos valores. Na verdade, foi a minha desilusão para com a "comunidade cigana virtual" que me levou a escrever este tópico, como forma de alerta e de desabafo. E o pior é que os pais andam completamente alheios a tudo isto! Culpa de um analfabetismo informático da parte deles e confiança nos filhos. É que, para a maioria dos pais, os filhos usam o computador para estudar ou trabalhar. (Paulo. Fonte 2)

Contudo, em localidades mais pequenas, nomeadamente em meio rural, a tradição e a aplicação da lei mantêm-se, como relata Frederico falando da sua irmã Maria.

Então, ao olhar para a fotografia da irmã, começou a falar sobre o casamento dela e sobre a vida dela. A Maria casou aos 15 anos, obrigada pelo pai. Antes tinha fugido com um moço de Setúbal, mas o pai não o aceitou e obrigou-a a casar com o actual marido, contra a vontade dela. Mas, passado 3 meses, o marido ficou doente dos rins e tem estado, desde então, a fazer diálise aos dois rins que estão parados. O marido começou a tratá-la mal, era muito ciumento, e a Maria saiu de casa e veio para casa do pai, que, por sua vez, já se tinha arrependido de a ter forçado a casar e já não queria que ela voltasse para o marido. Mas vieram “os homens da lei” (um tio por parte da Maria e um tio por parte do marido) e obrigaram tanto a Maria como o marido a darem a palavra que voltariam a ficar juntos mas comportando-se bem um com o outro. A Maria tem um filho, que tem agora 4 aninhos, e fez laqueação das trompas mal percebeu que o marido iria fazer hemodiálise para o resto da vida, com apenas 24 anos. (Nota de campo 8)

Apesar da censura social, vão acontecendo divórcios, fenómeno recente sobretudo nos mais jovens.

O casamento está a mudar... Uma pessoa cigana tem a tradição de casar para toda a vida. E se não cumpre essa tradição, pois não sei o que se passa na cabeça das pessoas... Mas também existe a situação que, se não se está bem, não se pode manter o casamento. (Bernardo)

Sobre o casamento cigano, considera que existem já muitas alterações, sobretudo no que diz respeito à sua manutenção ao longo da vida. Neste aspecto, é crítico quanto ao casamento combinado e endogâmico, ainda que considere que seja um aspecto polémico e que irá demorar a mudar, porque assenta na censura social, factor que contribui para a manutenção de muitos dos hábitos ancestrais. (Lourenço. Nota de campo 14).

[Nos casais jovens, as mulheres] Até já falam mais da conta e já há mais divórcios na comunidade cigana por causa disso. Eu costumo dizer que os ciganos evoluem para o mal e a liberdade que foi dada... É como com o 25 de Abril. Toda a gente se queixava da repressão antes 25 Abril. Passou o 25 de Abril, as pessoas perderam o controlo. Isso foi dito pelo meu pai, porque eu não conheci o 25 de Abril. Parece que as pessoas tinham mais respeito. Na comunidade cigana aconteceu precisamente o mesmo. Por um lado, é uma evolução para elas mas também contribuiu para que haja mais divórcios e digam: “Não, não quero este, quero aquele!” Como com vocês... Acontece o mesmo. E chegou ao cúmulo, digo cúmulo porque na vossa comunidade não havia disso, agora elas dizem: “então por que casaste com ele?” “Então, casei, mas agora não gosto dele!” E não havia isto na minha comunidade e isto é culpa da evolução e é um processo normalíssimo. (Cláudio)

Os ciganos, quando estão casados, podem separar-se? Podem sim senhora. Os não ciganos podem recorrer ao tribunal. Nós dizemos assim: “tu vais viver a tua vida para um lado que eu vou viver a vida para outro”. Quanto aos filhos, pois depende de quem abandona a casa. Quem decide separar-se pode ficar sem os filhos. Pode ser o homem ou pode ser a mulher. Antigamente, isto quase que não se via. Mas hoje já se vê muito. (Rodrigo)

Os casamentos alteraram-se. Hoje já não é só, 1,2,3,4,5 em que os casamentos não dão certo e as raparigas deixam os maridos e mandam-nos casar com outras. Antes, a mulher levava porrada e sofria maus-tratos porque tinha de suportar aquilo porque a família não lhe dava apoio para ela terminar com aquela situação. Hoje em dia, os pais já não permitem que as filhas suportem esse tipo de situação. Há outro tipo de apoio para a mulher que não existia antes. E são os próprios pais que dizem às filhas: “não aguentas, manda-lo casar e vens para a casa do pai, não há problema, a porta está aberta!” Isto antes, era impensável. E, hoje em dia, já é uma coisa natural. E, o que se

passa hoje, é que essas raparigas já conseguem casar com outros rapazes ciganos e solteiros! E não é só uma. São muitas em que já aconteceu isso. Claro que não são casos que acontecem diariamente, ou que não são mal falados. Continuam a ser casos que são censurados, na altura, mas depois o que dizem é: “então, fez ela muito bem, seguiu com a sua vida. Estava a sofrer, coitadinha, agora casa com outro!” Já começam a encara a mulher de maneira diferente. Mas isso também tem a ver, na minha opinião, com o dia-a-dia da mulher. [E consegue volta a casar?] Toca na lei cigana. É assim. O que era um dado adquirido dentro da comunidade cigana era a virgindade da mulher. A cultura é a mulher. Agora, a partir do momento que o rapaz tem conhecimento que ela já foi casada e ele a vai buscar, a comunidade não tem nada com isso. Esse homem é que a foi buscar com consentimento e conhecimento da família. A família só tem é que aceitar, porque foi ele que a foi buscar tendo conhecimento de tudo. Entretanto, a revolução vai começando de dentro para fora. (Soraia)

No entanto, a censura social ainda está activa contra os casamentos mistos, sobretudo nas mulheres que casam com não ciganos.

Cá está a tal censura. Quando acontece essa situação, seja na mulher ou no homem, há sempre a tal crítica. Mas a mulher é sempre mais criticada do que o homem. Esses casais são postos de parte, mas não quer dizer que daqui uns anos não voltem a falar-se. Uma mulher cigana que esteja casada com um senhor, é óbvio que não é convidada para casamentos ou festas. Só é convidada para estar com uma ou outra família. Mas ao contrário acontece mais porque o homem tem ligação com a comunidade e com as tradições. (Bernardo)

Aceitam mal. Eu próprio, inconscientemente, discrimino. É complicado. Eu tenho uma tia que casou com um senhor e o meu pai andou 20 anos sem falar com eles. E agora as coisas são tão fáceis. Do tipo, casou há uns meses com um senhor e já está ao pé dos outros ciganos e era para ter vergonha! E isso cria mal-estar. Daqui a 10 anos, se calhar, será bem aceite e reconhecido, porque depende das acções que ele tenha feito durante a vida. Uma senhora que faça isso é reconhecida se adopta a vida do marido, a vida de cigano. O senhor também é aceite mas não tem nada a ver. Porque normalmente é o homem que manda e dispõe. E se for um senhor a casar com uma cigana perdemos o controlo. Há, aqui em Olhão, uma professora que casou com um rapaz e é bem aceite na comunidade cigana. E igual a esta há imensas. [E os filhos de

um casal misto ficam com quem se houver separação?] *Depende, mas se o homem for cigano vai sempre procurar que os filhos fiquem com ele, na sua família, seja pela força seja pelo tribunal. Esses casos são muito dolorosos, porque quando casam têm de lutar contra a família para ficar com a pessoa não cigana escolhida e depois separam-se, ficam com a vida toda desgraçada. Os filhos de casamentos mistos são ciganos se o pai for cigano, se for a mãe, não são. [E o tribunal cigano como resolveria isso?] Eles nem se metem nisso, porque é um casal misto. Num casal de ciganos metem-se e os filhos ficam quase sempre com a mãe se não houver adultério e se ela tiver um motivo.* (Cláudio)

E apesar das mulheres serem as mais prejudicadas pela pressão social exercida sobre elas, consideram que é uma tradição a manter, porque as torna especiais e mais valorizadas em relação às não ciganas, reforçando o que Casa Nova (2009) designa por “dominação subordinada” por parte das mulheres.

Uma mulher cigana que casa com um homem não cigano já não é convidada a casamentos. Um homem cigano que case com uma mulher não cigana já vai sendo convidado. As mulheres são as mais castigadas em tudo. Mas eu gosto muito da nossa tradição, de casarmos com rigor. E há muitas mulheres ciganas que dão valor a isso. É o valor que elas têm por elas próprias. Eu gosto muito disso, mas o dia de amanhã, ninguém o sabe. Eu hoje posso pensar assim mas o dia de amanhã não sei. Por isso, eu digo que a tradição vai acabando, não deveria, mas vai acabando. (Manuela)

A minha percepção, perante essas mudanças, é boa, pois o facto de ser cigano, não significa viver no medo, no pavor ou controlado. É a forma como encaro o machismo. Então tudo o que vier trazer mudança nesses pontos irá ser sempre benéfico, tanto para a mulher, como para a comunidade cigana em geral, pois a mulher, sentindo-se livre e apoiada, irá desenvolver suas capacidades. Acredito que existam pessoas que não apoiem a mudança, apenas pelo medo da essência da cultura se perder. O necessário é poder mostrar às pessoas que, antigamente, para uma pessoa poder seguir os seus sonhos e alvos, tinha de se desligar totalmente da comunidade. Não porque o queria, mas porque lhe era exigido. E hoje já não é necessário deixar de ser quem somos só porque damos voz aos nossos sonhos. (Tatiana)

Enquanto mulher e casando pela lei cigana pode responder: “Não digas isso, porque graças a Deus, casei com honra e vergonha, agora tu não sei!” (Olívia)

E para se aceitar os homens não ciganos é preciso que falem o *romanon* e que passem muitos anos de convívio com os ciganos, absorvendo e adoptando os usos e costumes ciganos.

Aceitam, temos casos desses, mas é preciso que passem muitos, muitos anos de ligação com os ciganos. [E essas pessoas, tendo filhas, vão casar dentro ou fora?] Dentro da etnia...Algumas já estão comprometidas...Basta conviver muito tempo com os ciganos e seguirem as tradições para ficarem ciganos. Fala romanon e tudo, mas lá está, já convive com os ciganos há mais de 14 anos. (Bernardo)

Porém, já se vêem mudanças face à progressiva aceitação de casamentos mistos, protagonizados por alguns dos entrevistados (irmã do Jaime, Leandro, Soraia e Tatiana) e desejado até pelo Lourenço que “pretende casar com uma mulher não cigana” (nota de campo 14):

A cultura não mudou muito. Para mim ela evoluiu. Antes éramos mais fechados, mais reservados, talvez. Não deixando ninguém entrar. Depois do 25 de Abril houve uma abertura muito grande... Por exemplo, a minha irmã, em casando com uma pessoa não cigana, há trinta anos não se aceitava da forma como se aceita hoje. Isto é uma evolução. A minha irmã é feliz. Dou-me bem com ela, com o meu cunhado e com a minha sobrinha. Nós não mudámos a nossa cultura, continuamos com a nossa cultura, mas evoluímos em áreas que não estavam tão evoluídas. Mas a nossa cultura continua a ser a mesma. (Jaime)

Antes de me juntar com a minha rapariga, uma lacorilha, namorei quatro anos com ela. E lembro-me de sair à noite e de andarmos a passear. Eu já nem entrava nos cafés nem nada... Olhavam-nos de lado a mim e à minha rapariga: “Olha, aquela anda como cigano. Olha, o cigano anda com aquela!” Éramos sempre discriminados pelas duas partes. E a certo ponto do meu namoro, andávamos sempre escondidos, por causa das bocas que ouvíamos. Agora está tudo bem. A minha esposa é a nora preferida da minha mãe. Coisa que há 14 anos eu dizia que nunca iria acontecer. Nós estamos a mudar. Nós já aceitamos pessoas que não são da nossa cultura dentro da nossa cultura. Uma coisa que há 10 anos parecia impossível. (Leandro)

A comunidade cigana censura, como todas as comunidades. Os não ciganos também censuram e não é pouco! Quando uma mulher se separa e volta a casar é censurada ou é falada. Na altura, evidentemente, fui falada. Na comunidade cigana foi “Aí que pena!”, porque perdem um membro. Mas como eu já tinha uma certa idade – tinha 30 anos - e não havia nada nem ninguém que me pudessem apontar – porque eu não era uma pessoa que andasse por aqui e por ali de que pudessem falar – e quando o fiz, foi com aquele e foi para casar. O que é feio, para a comunidade cigana, é andar a namorar. É apanhada aqui: “Aí, vi fulana com um não cigano”. Isso é que é feio. Agora fugiu, fugiu. E depois os meus pais aceitaram. Porque há os que não aceitam. E, claro, aceitaram o Heitor. O meu pai vai com ele na rua, vai com ele a um café, logo a comunidade também o aceita. Quantos há, na comunidade cigana, que estão casadas com não ciganas, e elas até madrinhas de casamento são, o que é a honra máxima. A comunidade cigana aceita tudo. É como em todas as outras comunidades. Fazem aquele alarido muito grande no princípio, mas depois acabam por aceitar. (Soraia)

O facto de ter fugido com o Valter [é paílho], marca sempre a vida de uma cigana, que passa pelo mesmo que eu, pois é uma situação que nos confronta diariamente - os olhares e os comentários dos outros, e o facto de muitos me encararem como uma desleal, por ter ido contra as tradições. (Tatiana)

E o meu maior medo era perder o respeito da minha comunidade, ser apontada como “aquela que já não é cigana” doía-me a alma. Jamais trocaria ser o que sou por nada, nem por ninguém. Felizmente, ele foi aceite rapidamente, pois ele sempre trabalhou em feiras com a prima que também era casada com um cigano, antes de me conhecer. Então todos os ciganos o conheciam. O facto de ser genro de quem era e pertencer agora à família que pertence ajudou a aceitação pelos restantes membros da comunidade. Hoje, o Valter vive como cigano, nunca exige isso dele, mas ele diz que não se imagina a viver outra vida sem ser esta. Eu costumo dizer que o Valter é mais cigano do que eu. (Fonte 7)

O luto

Depois do trânsito do defunto, os membros de toda a família mantêm um período de luto, que pode durar entre 3 meses a 3 anos, durante o qual não é permitido fazer

nenhuma actividade que se considere alegre ou prazerosa: participar em grandes comidas, beber álcool, manter relações sexuais, cantar ou bailar, estar em locais públicos, ver espectáculos, vestir roupa clara, usar água-de-colónia... (Rodriguez, 2011).

Assim, o luto ainda é respeitado mas há mais flexibilidade...

O luto foi adaptando-se aos novos tempos, enquanto se vivia em comunidade, as regras do luto eram pouco flexíveis; hoje, ao fim de seis meses, já se pode aparar ou cortar a barba e o cabelo; no passado, a barba e cabelo iam até ao fim do luto. (Bento)

Há muitas pessoas que respeitam ainda o luto. Isso varia de pessoa para pessoa. O luto só usa quem quer. Ninguém é obrigado. Até fica mal. É mal visto quem não usa o luto, mas hoje em dia já há mais flexibilidade. O luto, antigamente, usava-se durante 2 anos, a rigor. Hoje já não se pode censurar usar o luto menos tempo e com menos rigor para as barbas e chapéu, o resto é aliviado até os 2 anos. Mas a tradição do luto mantém-se. Distingue-se muito dos não ciganos. O cigano quando está de luto é para a solidão. Não há contacto, não há convívio, e fica ali a cumprir o luto. É uma forma de mostrar tristeza. Mas não se pode censurar quem alivia... Ou então há aquela pessoa que, para evitar a depressão, pode tirar o luto, mas varia de pessoa para pessoa. Mas, hoje em dia, não se respeita tanto o luto. Por exemplo, não se respeitam as pessoas que estão de luto. Antigamente, havia uma pessoa de luto e logo as pessoas baixavam o som da rádio. Agora nem isso se respeita. Num café, por exemplo, está lá uma pessoa de luto, pois a outra pessoa não bebia álcool por respeito. Agora já não há esse respeito. (Bernardo)

Assim, os hábitos e rituais do luto vão sendo adaptados, sendo menos rigorosos, tanto no tempo de luto como na sua intensidade e no trajar. Considera que essas mudanças vão dependendo de pessoa para pessoa e da ligação afectiva e do convívio que se tem com o defunto. (Lourenço. Nota de campo 14).

Hoje em dia também acho que o luto se está perder. Hoje, tiram o luto mais cedo. Aguentam menos tempo com o luto. Eu costumo dizer que o luto depende da vontade de cada pessoa. As pessoas devem ter o tempo que quiserem. Mas há pessoas que põem por pôr, só por causa da censura. Se não for por um pai ou uma mãe ou assim... Mas mesmo assim, quando os pais são velhinhos já têm pouco tempo de luto. O meu sogro é

um exemplo disso. A mãe dele morreu há 6 meses e já não tem barba. Cortou agora a barba. E, normalmente, é um ano: barba, chapéu e cabelo. E ele cortou tudo já. E já disse que não ia conseguir estar os 2 anos, que é o tempo certo de luto. Acho que vamos perdendo um pouco estas coisas. (Cláudio)

Nos lutos, concordo com as mudanças, mas se me acontecesse com um pai, uma mãe, um irmão, eu fazia o luto como os antigos faziam. Chapéu, barba, casaco, faça calor ou faça frio, o casaco não se pode tirar. O chapéu não se pode tirar, só para dormir. A barba e o cabelo, deixar crescer e carregar muito o luto até um ano de tudo isto e, depois, mais um ano de calça e camisa. Concorde com as mudanças que têm vindo a acontecer para o caso da saúde da pessoa estar prejudicada. Mas acho que o luto deveria ser preservado. (Rafael)

Contudo, em localidades mais pequenas, a censura social ainda persiste, mas não é impeditiva da flexibilização de algumas tradições, como refere Frederico ao falar do pai que enviuvou recentemente.

Entretanto, a Maria vem ver a campa da mãe de três em três meses, mas está zangada com o pai, porque ele aliviou o luto três meses depois de a mãe ter falecido e já se queria juntar com outra viúva cigana. O Frederico acha que ainda é cedo o pai substituir a mãe e que deveria esperar, pelo menos, que fizesse um ano após a morte da mãe. (Nota de campo 8)

Mas apesar da flexibilidade no rigor do luto, ainda assim, as mais penalizadas pela censura social continuam a ser as viúvas

O luto, não mudou tanto, só se for nos homens. Fazem a barba e cortam o cabelo coisa que não faziam. Já fazem passado nos 6-7 meses do primeiro ano, num rapaz novo, se for um homem já de uma certa idade cai mal. Por exemplo, um viúvo, se lhe morrer a mulher, não pode cortar a barba nem o cabelo e a mulher cigana, quando lhe morre o marido, tem de cortar o cabelo e pôr no caixão. Eu tenho uma colega cigana que é viúva, morreu-lhe o marido e esteve 6 anos de luto. Ela é uma rapariga nova, tem 30 anos. Ela tirou o luto há coisa de 8 meses. Ela disse que queria levar uma vida nova, quer voltar a casar, ter filhos... Só que ela diz que é muito criticada dentro da etnia cigana. Então, o que é que acontece, quando uma mulher é viúva cigana tem de o ser para toda a vida. A mulher cigana, ao tirar o luto pelo marido, perde os créditos todos.

[E como é que a comunidade aceita os casamentos entre viúvos?] *São postos de lado. A maior parte desvia-se um bocado, mudam de terra, mudam de mercados ou fazem uma vida afastada da comunidade. Têm de arranjar outra maneira de sobreviver. Nos mercados é onde se sabe tudo da vida de cada um, é lá que se fala tudo, é lá que se comenta, é lá que se sabem as novidades. É tipo uma praça pública. E quando uma pessoa vai ao mercado e há estes casos não se sente bem. As pessoas apontam, acusa. É complicado. (Leandro)*

Antigamente, ao morrer um irmão ou uma irmã, os homens andavam com barba durante um ano e não cortavam o cabelo. Hoje em dia já não se vê isso, nem para um pai ou uma mãe. Agora é raro andar com um luto mesmo a rigor. A viúva, por exemplo, hoje em dia, já é diferente. Há muitas viúvas que já não põem o luto a rigor. Antigamente, punham um tecido que havia de pano-cru na cabeça rapada, o cabelo ia no caixão do marido. E, por cima, ainda punham uma touca e depois é que punham um lenço preto por cima, tipo um xaile, e andavam assim para toda a vida. E hoje em dia já não se vê tanto isso. Hoje há as que cortam e as que não cortam. Há as que voltam a casar. Há uma rapariga em Castelo Branco, que o marido dela morreu e ela voltou a casar e já tinha uma filha com 16 anos. E casou com um cigano viúvo. Ela pôs luto pelo marido, uns anos, mas depois tirou-o. Já não há tanta censura como havia antigamente. Já é diferente. Podem falar mas... (Manuela)

A lei cigana

Os valores ciganos são formulações teóricas que são assumidas implicitamente nas acções. Para que sejam assumidos, de forma consciente na vida quotidiana, devem ser formulados de modo inteligível, mediante normas que concretizam os valores em atitudes, isto é, em costumes que se transmitem de geração em geração, através de um processo de educação moral. As condutas são, portanto, delimitadas, na medida em que umas são enaltecidas e outras reprovadas. Mas como nem todas as condutas são codificáveis (a realidade tem nuances e matizes muito mais ricas do que o inconsciente

colectivo – censura social – possa imaginar face aos contextos e situações), estabelecem-se princípios que balizam quem quer viver como um cigano, definidos em grandes parelhas universais: o bem e o mal, criança e adulto, mulher e homem, ciganos e não ciganos, etc... (Rodriguez, 2011:258).

A ciganidade define-se, assim, como um conjunto de normas, costumes e tradições explicitadas de forma comparativa e opostas. As normas diferenciam-se das leis porque apenas prescrevem mas não obrigam. A cultura utiliza diversos elementos que outorgam eficácia às suas normas, na sua maioria inconscientes: i) a noção de responsabilidade, mérito e culpa; ii) a vinculação entre pessoa e cigano, isto é, o incumprimento da norma faz gravitar sobre a pessoa o sentimento de culpa e a possibilidade de deixar de ser cigano, perdendo a condição de pessoa e passando a ser um “zé ninguém”, um “sem vergonha”.

É uma constante ouvir queixas de falta de obediência às normas percebidas como exógenas à comunidade cigana. Mas, denota-se já na geração mais jovem (e patentes nas narrativas de Joaquim, Jaime e Rafael), a tendência em vincular-se também às normas da sociedade maioritária como membros de pleno direitos e deveres. Contudo, perante um dilema moral, face à obediência às normas endógenas ou exógenas, a escolha parece recair sobre a primeira em detrimento da segunda. A moral cigana aparece como uma moral heterónoma, em que a margem de liberdade para a livre determinação é muito estreita.

No caso de a pessoa não acatar as normas endógenas e a sua acção ser considerada moralmente incorrecta, a cultura responde com um sistema de arbitragem colectivo designado conselho (ou Kris, tribunal) dos “homens de lei”, onde se aplica a Lei cigana, em que o pior castigo será a expulsão, definitiva ou temporária, da própria comunidade. Trata-se de um código de direito consuetudinário baseado no respeito pela vida e honra da família que tem por objectivo reparar o dano causado e a manutenção da paz dentro do próprio grupo. A sua aplicação faz-se através da mediação de pessoas mais velhas de reconhecido prestígio grupal (os designados também por “homens de respeito”). Trata-se de um **terreno fronteiro** entre a ética e o direito e assemelha-se a um julgado de paz ou tribunal de arbitragem, destinado a regular problemas internos de convivência e à sobrevivência da cultura (Rodriguez, 2011:257-264).

A lei cigana, considerada o “núcleo” da cultura e tradições ciganas também tem vindo a flexibilizar-se...

É um conjunto de leis que nunca se escreveram mas que não deixam de ser um corpo legislativo, pela qual nos regemos e pacificamos a convivência de todos os ciganos com a sua total aceitação. Hoje, é uma lei paralela. Em algumas coisas como, por exemplo, o respeito por quem aplica esta Lei - o Homem de Honra e Vergonha - tem vindo a perder o seu espaço, sobretudo para jovens Pastores Evangélicos que conseguem ter uma maior autoridade moral que as pessoas mais velhas. Há famílias ciganas que vão fazendo um pouco a própria Lei para o que lhes convenha... Creio que já são poucos os homens chamados “de valor” que não tenham dado uma “facadinha” no matrimónio. Isso, quando é do conhecimento, altera o seu estatuto, pois a moral [legitimidade social, entenda-se] para dar as leis enfraquece. (Bento)

Actualmente, os ciganos estão impactados [sofreram influências] pela sociedade envolvente, encontram-se já algumas semelhanças como, por exemplo, deixarem de dar solidariedade porque têm uma feira nesse dia, algo que no passado era impensável. Enquanto mediador, com horários pouco flexíveis, torna-se muito complicado estar, desde a primeira hora, a solidarizar-me como grupo; um emprego torna-nos forçadamente muito mais individualistas. Mas conseguimos sempre fazer a tal solidariedade, não é às 15h, é às 18h depois do trabalho. (Bento)

A solidariedade cedeu lugar, por influência da sociedade maioritária actual, ao individualismo e à inveja que, por sua vez, despoleta vinganças e contrários, que deverão ser geridos pela lei e pelos homens da lei.

Ajudamo-nos todos uns aos outros. Como se costuma a dizer “aqui, no marasmo, ninguém passa fome”. Se eu como também comes. Se eu não comer também tu não comes. Funcionava. Agora não sei se funciona ainda. Porque hoje em dia também já se está a perder um bocado disso. Uma coisa que eu nunca pensei ver nos ciganos foi a inveja. Os ciganos são muito invejosos. É o mal dos ciganos e cada vez está pior. Trabalham muito em corrida, estão sempre em concorrência com o vizinho do lado, tenho mais do que tu. Outro mal do cigano também é viver muito para os outros, daquilo que os outros dizem. Quando vai a um casamento, vai mostrar o quê, o ouro, o

carro, os vestidos das raparigas, as marcas das roupas, gostam de mostrar o que têm... Aquilo para mim é inveja. É uma coisa que eu nunca pensei que viríamos a ter na nossa cultura. E hoje em dia noto muito isso. O cigano está a mudar. A camaradagem. Hoje em dia, um cigano para ter valores... Eles vinham das famílias, das linhagens, saber comportar-se. Hoje em dia, pode ser o maior borra-botas, desde que tenha dinheiro, é alguém na vida. Isso não era nosso, não fazia parte da nossa cultura. Meu pai conta que, há 40 anos, éramos todos arranjadinhos e, quando se juntavam os ciganos todos num acampamento, aquilo era uma festa. Estavam 3, 4, 5 dias em festa, e toda a gente se dava bem e não havia problemas. Há mais inveja, mais concorrência, mais competição. A vingança é uma coisa que nunca mais acaba. E é o pior que nós temos na etnia cigana. Nem que seja passados 20 ou 30 anos, quem paga é o primo ou o irmão, que não tem nada a ver com o conflito. Mas, por exemplo, um cigano que faz aqui um problema e daqui a 15-20 anos a pessoa vai vingar-se e tanto faz ser um primo, um irmão ou um tio. É daquela família, paga. Mas vingança já não há tanta, pelo menos aqui para estes lados. Antes era pior. Havia mais facadas e tiros. Agora há mais diálogo. Quando há problemas há sempre os homens mais velhos que vão dar as leis. Nós, os ciganos, temos o nosso próprio tribunal. Então, o que são os nossos tribunais. São os homens mais velhos que vêm dar as leis. Tem de ser um homem de idade e um homem com valores. Tem de ter as duas coisas e ser bem visto nas comunidades ciganas. E eles, em chegando, fazem a lei e resolvem os nossos problemas, escusamos de ir para a vossa justiça. Acho que hoje há mais diálogo mas há menos amizade. (Leandro)

A solidariedade interna, nostalgicamente apreciada, mesmo em meios pequenos, nomeadamente em meio rural, como refere Frederico, apenas salienta que está a mudar devido ao crescente individualismo.

Confessou-me também que a vida de cigano tem coisas boas e coisas más. Uma boa, é que são muito unidos na dor, na doença, no luto, numa aflição. Uma má, é que não têm liberdade individual. Mas que mesmo isso está a mudar. Agora já não se ajudam tanto na doença e nas aflições; agora são mais “cada um por si”. Daí haver mais liberdade individual, avaliando-a como uma mudança boa, uma evolução dos tempos. (Nota de campo 3)

Os “homens das leis” e a aplicação da lei cigana

No Alentejo existem poucas pessoas que são chamadas a dar as leis, no máximo 10 a 15 pessoas dessas de mais idade e que têm o respeito de todos. E, hoje em dia, essas pessoas até têm dúvidas se vão ou não quando são chamadas, porque já não há o respeito que havia dantes. A tradição cigana tem uma lei e é para cumprir e acontece que alguns não querem a cumprir. Está a mudar. Estamos noutro mundo. Dizem que é uma lei estúpida. Dizem os mais pobres e a classe média. Há umas pessoas que concordam e outras que não concordam. (Bernardo)

[Os homens de respeito tinham de intervir nos conflitos provocados pelos fugimentos ou resolvia-se sem eles?] Isso depende. Se alguém quiser chamar e resolver o caso a bem, pois eles vão buscar os homens da lei que é a tal lei cigana e eles ouvem uma parte e a outra e dizem “Um tem razão e o outro não tem e então tens de fazer isto e aquilo e o outro...” Quando não querem chamar ninguém há aqueles que são os ditos valentes, maus e brigões, às vezes querem resolver os problemas à força e isso dá sempre problemas, brigas e tiros e por aí fora. Quando são pessoas mais civilizadas, e digo civilizadas porque não querem brigas, sejam pobres ou ricos, chamam os ciganos mais velhos e as coisas ficam resolvidas a bem. Até em caso de divórcio e tudo o mais os mais velhos são chamados. Por exemplo, conheço raparigas que deixaram os maridos 3, 4 e 5 vezes e tem de haver um motivo e os ciganos mais velhos disseram: “Agora vais ficar com o teu pai 6 meses e tens de estar à espera 6 meses para ele te apanhar”. Que era como um castigo que lhe deram e disseram: “Se abalares de novo, ficas lá deixada e ele tem ordem para voltar a casar”. Através disso, eles fazem uma mediação de conflitos. E isso tem força de lei. A nossa lei diz isso. Se ela voltar a abalar, ele tem ordem para casar. A nossa lei mantém-se, mas há pessoas que deixaram de lhe ter tanto respeito, digamos assim. E aí o homem da lei depois diz: “Olha, eu achei isto, agora vocês façam como quiserem”. Mas, normalmente, são respeitados, sim. (Cláudio)

Viam que aquele caso precisava de ser resolvido e iam buscar “os homens”, “os tios”, os “mais velhos”. Iam-nos buscar, falavam com eles, contavam-lhes o que é que se estava a passar. Não podem pertencer aos contrários, senão não podiam ser imparciais. Dentro do mesmo território, há pessoas que não pertencem às linhagens dos contrários. São chamadas pessoas de todos os lados: do Montijo, do Algarve, da

Arrentela...E aqueles 2 ou 3 nomes vão ficando e, à medida que os mais velhos vão desaparecendo, os mais novos, que estão no grupo, vão ficando até chegar a vez deles... Para isso é preciso ter a tal honra e vergonha. Tem de ter o tal percurso em que são aceites pelos grupos de maior linhagem e que convive com eles e não tem receios... Por exemplo, é muito importante, quando há uma festa, convidar pessoas boas, que não sejam brigadoras, se não estragam a festa. Normalmente, os homens bebem muito socialmente, não bebem no dia-a-dia, é raro o cigano beber no dia-a-dia, mas quando há uma festa bebem até cair. Faz parte da cultura. E a bebida traz muita coisa ruim. A própria bebida em si faz com que as pessoas se modifiquem. E se tiverem tendência a serem pessoas más, a bebida vai buscar o pior que essas pessoas têm. É muito importante escolherem pessoas boas para que, depois de bêbedas, não façam maldades nos casamentos ou nas festas. (Olívia)

Eles [os homens da lei] depois, distanciam-se da multidão e, depois, é muito simples. Os mais velhos procuram sempre o bom senso da situação. No fundo, o que eles fazem é apaziguar para que a situação não se torne uma bola de neve e que não se torne violenta. Ouvem um lado, ouvem o outro e depois recorrem ao bom senso. E tem que ser homens de coragem, para chegarem ao ponto de dizerem a uns que acham que agiram mal e dizer: “Tu agiste mal porque fizeste desta e desta forma e ele tem razão.” Mas esse pode não querer aceitar a sua opinião e é livre de o fazer. E os mais velhos depois dizem: “Do lado daqui, as minhas mãos estão como as de Pilatos! Se tu não queres ouvir aquilo que a gente tem para te dizer, então não te podemos ajudar”. No fundo, o que eles fazem é apaziguar. E depois, o que tentam fazer é, se há uma feira em conjunto, é que não se encontrem. Um exemplo: “Este mês vai ele, e vais tu na segunda semana, o outro na terceira semana, e tu na quarta semana”. “Ah! Mas no fim do mês é melhor!” “Não te preocupes, porque no outro mês a seguir ficas tu na última semana.” Portanto, tentam chegar a uma situação em que não prejudique o outro. O problema é quando habitam no mesmo bairro. (Soraia)

A discussão dos casos é pública, por isso, todos podem assistir.

É uma coisa que todas as mulheres assistem. É assim, quando essas situações se passam, os mais velhos são chamados e vem ouvir um lado. Vamos imaginar: a pessoa que tem o conflito com outra mora no meu bairro. Essas pessoas mais velhas são chamadas a ouvir esse lado da família. Ora, evidentemente, que toda a população que

está no bairro... Às vezes, os não ciganos olham e dizem: “Ah! Estão ali tantos ciganos amontoados, o que será que se passa?” É uma situação dessas. Estão homens, estão crianças, estão adultos, está tudo a ouvir. Toda a gente participa. As mulheres não falam. Estão a ouvir. Quem fala ali são os homens. Mas qualquer pessoa pode ouvir, enquanto estão neste lado. Depois, vão ouvir o outro lado da contenda e, evidentemente, que estão lá as pessoas que moram nesse outro bairro e também estão a assistir. Não é uma coisa de porta fechada. É uma coisa de porta aberta. (Soraia)

No entanto, quase todos são unânimes em afirmar que a lei cigana da divisão de territórios é fundamental para a pacificação dos conflitos internos.

Só são chamados quanto é realmente necessário e que está mesmo a chegar ao último recurso. Quando está a entrar num patamar de entrar em vias de facto. Mas até lá, existem aquelas pessoas mais velhas na cidade que vão intervir e que acalmam o conflito. Só são chamadas mais pessoas quando é uma situação de maior gravidade. Quando há um conflito, quem entra em contacto com os Homens da lei ou é uma parte ou é a outra. E, depois, a pessoa de um lado contacta outras pessoas, a pessoa do outro lado contacta outras pessoas. Depois, juntam-se as pessoas das duas partes e tenta-se chegar a um consenso para que as coisas fiquem mais calmas. Quando há uma parte que não concorda, então há um impasse. Acho que isso é fundamental. Para não haver conflitos, se a pessoa está num local e outra pessoa não a quer ver, então tem-se de combinar e essa pessoa sai ou não vai, ou vice-versa, para não haver mais conflitos. Acho que isso é bom, é uma ajuda e é fundamental. E é para cumprir. Mas hoje em dia já há casos, não muitos, que já pedem para mudar para outro sítio [no caso dos realojamentos sociais]. E quando isso não é possível, pois então tem de ficar combinado que, em determinados dias ou semanas, uns não vão a um café ou a um mercado ou numa rua e depois troca-se. É possível viver assim hoje em dia. Assim, evitam-se alguns conflitos. (Bernardo)

A lei cigana do território ainda funciona mas é quando na freguesia ainda exista a Lei. Na Z. já não há Lei cigana para os territórios. Já não funciona. O que se pode fazer é: como há lá muitos [ciganos] já se fez uma reunião com o Presidente da Junta...São quarto ou cinco pessoas, chefes de família, podem formar eles próprios a Lei e dizerem: “nós já estamos tantos, não precisamos de mais...” Aqui, por exemplo, para a I, eles já sabem que não podem vir para cá. Pode é aumentar os conflitos entre ciganos, se a lei

[da divisão dos territórios] *não for preservada. Para que isso não aconteça, mais vale manter a Lei.* [A propósito do tiroteio que houve no Colombo, na cidade de Lisboa, afirma que aconteceu] *Porque moram em cidades e a cidade também não tem Lei...* [Apesar de, nos realojamentos, eles serem obrigados a estarem todos juntos] *acho que a lei cigana vai-se manter. Tem de haver um consenso e deve ser negociado com as autarquias, por isso é incontornável. Essa lei não se pode abolir.* [Para dar a volta ao problema] *Há maneira, chamando os ciganos das leis. Falam com uns, falam com outros, tiram uma conclusão e quem for culpado tem de deixar o bairro.* (Rodrigo)

Mas já assisti [ao conselho dos homens mais velhos] no mesmo bairro. E o que se fez foi, por exemplo: “não tinhas razão na situação que fizeste, portanto, durante um ano não vais passar aqui nesta rua. E se ele estiver no café, tu respeitas e não entras. E aqui a estes cafés, não vens. Vais a outros. Porque tu é que fizeste mal.” E ele afasta-se ou não. Mas se não o fizer, já não terá o apoio dos mais velhos nunca mais. Porque ainda há outra situação. Uma das partes pode querer chamar os mais velhos e a outra pode não querer e querer partir para a violência e ponto final. E aí, não há nada a fazer. Têm que estar ambas as partes com vontade de... Mas passado um ano, tudo já está mais calmo, os ânimos já estão mais calmos, já começa a ser diferente. O cigano é assim: ferve em pouca água. (Soraia)

Contudo, se nas aldeias e vilas a Lei da divisão dos territórios ainda está activa, nas cidades já não se justifica porque já não pode ser aplicada da mesma forma, tendo-se que adaptá-la às novas circunstâncias e regras do mercado habitacional e do realojamento social.

Ainda mantém-se [a lei do território]. Em Tavira há dono. Vila Real tem dono. Monte Gordo tem dono. Olhão tem dono, que é a família da minha mulher. As únicas terras, aqui no Algarve, que não têm dono, são Faro e Portimão. O resto tem tudo dono. O que eu acho uma estupidez. Nesse aspecto, são cidades, já não são vilas ou aldeias. Em vilas e aldeias, tudo bem. Mas hoje em dia, nas cidades não, é enorme. Um pode morar aqui, outro pode morar ali, e pronto. Mas essa lei aqui no Algarve continua. [Nos bairros de realojamentos] *Pois não pode funcionar. Ali, em Tavira, havia uma família que tem mais poderio financeiro que morava em casa há muito tempo, e havia outras que viviam em barracas. Essa família não queria que os das barracas apanhassem casa, mas acabaram por apanhar casa porque a Câmara atribuiu-lhes. E isso só se*

resolve com brigas e tiros para os outros saírem de lá. Mas não vão sair porque: “deram-me uma casa e fico aqui”. E como há pessoas que não querem desgraçar-se, dizem: “Então, deixa-te estar aí mas só tu é que vens.” Isso parte sempre de deixar montar logo a primeira barraca. Se uma pessoa monta uma barraca é para apanhar uma casa. Se deixam montar mais barracas, logicamente que querem é apanhar mais casas. Agora, se todos morarem num mesmo acampamento, é fácil todos irem para o mesmo bairro, mesmo prédio, mesma escola. [E a lei só funciona aí] se forem contrários. Aí tem de ir mesmo para outro lado. Mas isso parte logo do início se deixarem montar uma barraca. Depois, vem tudo atrás. Porque há pessoas que moram sozinhas, e os outros só se juntam a eles se deixarem. Mas isso vai acabando até porque, como eu digo, isso é uma estupidez. Em Olhão, as casas são metade do preço que em Faro, e eu não posso lá comprar uma casa só porque há lá um dono. Não tem lógica. Isso tem a ver com o antigamente. Os ciganos apanhavam tudo, pontos de venda, casas... E acho que isso não faz mais sentido. Lá em Lisboa, usa-se muito não o território mas a rua onde a pessoa mora ou o prédio. Onde há um, pedem para não vir instalar-se outro. Aqui é o mesmo que nas cidades. Mas isto qualquer dia acaba, porque um dia chega lá um maluco que quer comprar ali uma casa e compra e só sai se lhe derem dinheiro pela casa e então vai haver barafunda. Mas se acabar até é benéfico. (Cláudio)

Por exemplo: temos duas famílias num bairro e há uma desavença; uma das pessoas dessa desavença, por acaso não mora nesse bairro, mas tem lá primos; esses primos, se houve violência – e quando eu digo violência é a violência física daquela grande e grave em que já mete tiros ou qualquer coisa do género - esses primos que moram no mesmo bairro e que pertencem àquele que teve a desavença com o outro que mora no bairro, esses primos têm que sair do bairro, se não são eles que sofrem as consequências. E, normalmente, o que tem sido feito – e que não há compreensão da parte das Câmaras - é procurar trocar as casas para outros bairros. Vão pedir para lhes trocarem as casas. Mas é complicado, porque as Câmaras não têm sensibilidade para estas situações, nem as entendem. Porque já não se resolvem as coisas assim, já lá vai o tempo, em que as terras eram divididas ao milímetro. E, muitas vezes, o que acontece é os mais velhos dizerem: “Olha, em respeito à tua dor ou à tua situação, eles até vão sair daqui durante uns tempos”, porque são pessoas que até não têm culpa, são apenas familiares dos que ofenderam e não estavam lá, e nessa altura até fecham os

olhos. E isto tem-se passado muitas vezes. Pronto, aquelas pessoas saem dali durante uns meses, até as coisas se acalmarem... E eles, até por verem esse tipo de situações, porque é uma questão de respeito, acabam por aceitar. E ficam no bairro, mas evitam é depois de estar perto deles, porque é uma questão de faltar ao respeito. Se estiverem naquele café, não entram. Se estiverem naquele passeio, mudam de passeio. (Soraia)

A lei cigana, apesar dos constrangimentos – escolarização e sedentarização – permanece activa para se evitar mais conflitos que a concentração em espaços públicos provoca. (Lourenço. Nota de campo 14)

Aproveitando a ideia apresentada da importância da tradição, isto é, da lei cigana, coloquei a questão da gestão dos territórios locais quando há várias famílias a quererem instalar-se num mesmo local. “Nas aldeias pequenas, onde há uma comunidade já instalada, não pode haver mais famílias, de linhagens distintas, a instalar-se que a gente não deixa. É da tradição. Para evitar confusões. Mas nas cidades isso já não é possível porque metem-nos todos no mesmo bairro sem poderem escolher.” (Sebastião. Nota de campo 5)

Ainda assim, mantendo-se a lei para afastar consequências mais violentas, procura-se evitar que seja necessária a sua aplicação para não dividir famílias ligadas colateralmente.

Antigamente, quando havia confusão entre clãs, os “velhos das leis” castigavam o indivíduo culpado e a família deste, expulsando-os da zona de residência. Se o culpado fosse do Porto, teria de ir viver para Sul ou outra parte do país, e não voltar a passar a fronteira determinada pela família que foi favorecida pelos mais velhos. Hoje, essa lei ainda existe, mas é evitada ao máximo, para que dessa forma pais não se desliguem de filhas que estão casadas, de lugares de feira e etc. (Tatiana)

A lei está a mudar porque a vingança está a ser evitada, para não se perder o conforto adquirido associado à evolução dos tempos.

Já mudou. Hoje em dia já se perdeu mais a vingança. Mas tem um porquê. Porque já não somos os mesmos ciganos que éramos há 20 anos. Por exemplo, há 40 anos, os ciganos viviam todos em barracas e acampamentos. Hoje em dia já não é assim, já há ciganos com estruturas montadas. Têm a sua casa, têm a sua vida, têm as crianças na

escola. E a vingança está a acabar porque as pessoas já têm a vida montada e não se querem desgraçar por causa de um problema. Hoje em dia, os ciganos já pensam um bocado antes de se meterem em conflitos, porque não querem deixar a cidade, a casa, mercados e feiras, a vida que construíram, etc... A lei da vingança está mudar por isto tudo, porque o cigano está a evoluir, comparado com uns 10 anos. (Leandro)

Os “homens das leis” e os pastores da Igreja Evangélica

Sobre a influência, jogos de poder e competição entre os homens de respeito e os pastores da Igreja Evangélica, existem várias opiniões.

O respeito é mútuo. Não, nem pensar. Os homens de respeito são os anciãos da nossa comunidade que percebem melhor do que nós – jovens pastores - as leis e como as dar. Eu não tenho o mesmo entendimento que a minha mãe, o meu filho não tem o mesmo entendimento que eu. A minha mãe é capaz de me dar um conselho melhor do que eu dar a ela. Nós respeitamos muito a nossa Lei, a nossa forma de respeitar as pessoas mais velhas. Mas, através dos pastores e dentro da igreja, nós procuramos menos as leis e tentamos resolver as coisas dentro da nossa igreja, entre nós, sem haver uma barafunda tão grande. Continuamos a respeitar os homens mais velhos, naquilo que dizem e fazem. Mas nunca me proibindo de servir a Deus. Nem pensar. Amo muito a minha mãe. Respeito muito as pessoas mais velhas. (Jaime)

Quando é casos que se tenha de resolver entre ciganos, funciona com harmonia. Porque é muito bom ouvir um homem de respeito, um homem já de uma certa idade que saiba gerir um conflito na comunidade cigana e se houver um pastor que esteja disposto a acompanhar esse caso, as coisas ainda funcionam melhor. Mas eu posso dizer que na Igreja não há contrários. Mas se for o caso de haver o perigo das pessoas brigarem, se ferirem ou se matarem, as pessoas que pregam a palavra de Deus têm o dever de tentar mediar essa situação. Por exemplo, conheço um homem que é Pastor mas que, antes de ser pastor, já fazia esse tipo de trabalho. E as pessoas respeitam-no muito e sempre que há um problema na comunidade cigana chamam-no. “Olha, vê lá o que podes fazer”. Por exemplo, se duas pessoas discutem na rua e se a comunidade sabe que amanhã vão vender no mercado, um ao lado do outro: “Olha, vai lá para dividirem os dias da praça, hoje vai um, amanhã vai outro, que é para eles não se

encontrarem, porque se se encontrarem, há problema”. E a comunidade cigana aceita sempre, nunca diz que não. Ou se há um problema grande: “Olha, vai lá e diz que é para estar 3 meses fora de Setúbal que em 3 meses não o quero ver e se o vir faço-lhe mal”. E se vai lá o homem de respeito ou o pastor diz: “Não faz lá caso dele, eu sei que não tens medo dele e que consegues enfrentá-lo mas olha à minha cara e faz lá esse favor, para não haver complicações estás 3 meses fora daqui, depois vens.” E assim, não há problemas. Porque depois, em passando esses três meses e essa pessoa voltar à sua casa, e o outro lhe fizer mal pois aí já está a desrespeitar a palavra que deu ao homem de respeito. E isso fica mal visto na comunidade cigana. (Rafael)

O pastor nunca se mete num conflito desses em que os homens de respeito são chamados a dar as leis. Muito raramente é que os pastores são implicados nesses conflitos, não se misturam as áreas de influências. Eu não pertença ao culto. O pastor pode dar uma opinião às pessoas que frequentam o culto. Agora às pessoas que não frequentam acho até mal ele vir dar uma opinião. Os homens de respeito têm um papel e os pastores têm outro. O papel do pastor é dar o culto. Pode dar uma opinião. É preferível as pessoas de lei do que os pastores para resolver um assunto ou um conflito. (Rodrigo)

Quando existe alguma desavença dentro da comunidade cigana são ainda os “homens mais velhos” que são chamados para darem a sua opinião, não são os pastores. Para já, os pastores afastam-se dessas situações. Não querem estar no meio dos conflitos e não lhes fica bem estarem no meio dessas coisas. Não podem usar armas e não podem actuar e, portanto, fogem dessas situações. Aqui, em Portugal, continuam a ser chamados os mais velhos. Pelo menos eu ainda não noto essa rivalidade. (Soraia)

Um homem da lei é sempre homem da lei e ninguém lhe tira o valor. E o homem do culto não é mais do que as outras pessoas por ser pastor. Eles nem dão a cara. Eles são chamados para quê? Para os hospitais, quando está alguém doente, quando morre alguém, é que são chamados. Mas para resolver conflitos, nunca vi os pastores. Eu não gosto de os chamar pastores. Nunca vi nenhum pastor no meio de um conflito nem a resolvê-lo. Eles dizem que têm de entregar as armas, não fazer mal ao próximo, etc. mas depois vão para os mercados e são os piores... Querem sempre os melhores e todos os lugares, são os mais clínicos. Eu sou um realista [referindo-se à frontalidade] e digo que tenho a dizer na cara. (Leandro)

Embora as pessoas que andem na Igreja não tenham contrários, a sua frequência e adesão não traz imunidade face aos conflitos internos e às vinganças, ou seja, à aplicação da lei. Por outro lado, é preciso tempo para que a ferida seja sarada e as pessoas voltem às falas. Tempo que varia consoante o tipo de infracção ou ofensa produzida.

As pessoas que andam na Igreja, por norma, não se metem em problemas mas têm familiares que não pertencem à Igreja. E se estiverem envolvidos num problema, esse familiar que frequenta a Igreja, queira ou não, tem de se esconder também. No caso de haver morte, nem os homens de lei querem intervir porque o matador não tem Lei e porque aí, eles já podem ser mal tratados e respondem-nos: “Não te metas aqui que mataram uma família”, no momento da briga. Mas quando passa um tempo, os pastores já podem dizer: “Epá, já passou tanto tempo, esquece já isso, agora tens meninos, tens filhos, olha aos teus filhos”. Quando se passa algum tempo, não menos de um ano e meio, já se ouve. Mas no primeiro ano não se consegue ouvir. (Rafael)

Mas afinal, o que é “fazer vida de cigano”?

A cosmovisão cigana encara a vida de forma dual determinando as decisões: “ou se comportam sem liberdade mas com responsabilidade no âmbito comunitário (e endógeno) ou se comportam com liberdade mas sem responsabilidade fora dele. Gerir esta dualidade, exige coerência. Ao agir como ciganos estão sujeitos à cosmovisão em que a liberdade se concebe mais comunitária do que individualmente e o interesse comunitário prevalece sobre o pessoal. “A dura lei dos ciganos proíbe a emancipação dos indivíduos, preservando a conservação do grupo” (Rodriguez, 2011:242). Ao agir como cidadãos integrando a sociedade maioritária, passam a dispor de um amplo leque de direitos e deveres que as sociedades ocidentais outorgam aos seus cidadãos, nomeadamente aos mais carenciados da sua comunidade. Mas, em troca, essas mesmas sociedades maioritárias pedem uns deveres, derivados da assunção responsável dos deveres. É aqui que começa o dilema moral em que vivem muitos ciganos. Alguns, devido às perseguições de que são alvo, desconfiam sistematicamente dos não ciganos; outros, pela sua cosmovisão, consideram que as coisas do mundo dos não ciganos não

lhes dizem respeito. Daí, a fraca participação na vida associativa e política do país. Este dualismo moral permite fazer fora o que não é permitido fazer dentro. Nesse sentido, o conceito de liberdade é uma forma colectiva de garantir a independência do grupo face à sociedade maioritária, não da pessoa no seio do seu grupo. Esta tensão entre vontade e responsabilidade é reactivada “à medida que os ciganos se atomizam nas grandes cidades e são permeáveis aos valores da cultura não cigana, especialmente os que são difundidos pelos grandes meios de comunicação, podendo passar do conceito de responsabilidade colectiva (o futuro da comunidade depende de cada um) ao da responsabilidade individual (o futuro de cada um depende de si próprio)” (Rodriguez, 2011:254).

As pessoas entrevistadas descrevem a vida de cigano confrontando-a com a vida dos senhores, e, por vezes, chegam à conclusão que “A vida de cigano já não era o que era...” (Manuela). “Os costumes se estão perdendo”. Efectivamente, a passagem do rural ao urbano, mudou o horizonte existencial dos ciganos. As suas vidas são conduzidas por princípios e normas distintas das suas: o distanciamento entre as pessoas e estas e a natureza. Perante o dilema de segregar-se e viver atomizado entre os não ciganos ou fazê-lo unidos mas segregados, os ciganos optaram maioritariamente pela segunda opção, vivendo em bairros sem infra-estruturas e afrontando problemas associados a este tipo de bairros. A televisão também transformou os costumes ciganos, porque se introduziu, no meio familiar, uma janela ao mundo que mostra modelos de condutas aparentemente “verdadeiros” (Rodriguez, 2011:238-239).

Ainda assim, vão afirmando que é convivendo com ciganos e vendendo que se faz vida de cigano. No entanto, algumas mudanças também têm vindo a surgir na construção da imagem da “vida de cigano”. Assim, fazer “vida de cigano” é:

- Conviver com ciganos...

A vida de cigano é conviver sempre com eles. (Bernardo)

Ser cigano não é ser só cigano por parte de pai. Temos de levar a vida de cigano para se ser cigano. Faço a minha vida de cigano. Eu costumo dizer: “De dia sou cigano, à

noite sou senhor!” É estar à beira dos ciganos, conviverem com eles e fazer a vida de cigano. A minha mulher não é cigana, os meus filhos já são atravessados, como se costuma dizer. Mas eles têm as duas culturas. Não escondem a sua parte cigana. Têm de mostrar a sua pertença cultura e não terem vergonha das suas origens ciganas. (Leandro)

O que é a comunidade cigana? É casarem uns com os outros. Isso é que faz o cigano. É casarem entre si. A partir do momento que casam com outros é mais que evidente que se dilui. (Soraia)

- ...e vender...

O orgulho do cigano é saber vender, saber enrolar. Trabalhar [por conta de outrem] não é orgulho do cigano. Orgulho do cigano é saber vender. Chama-se bom cigano aquele que vai à venda, agora aquele que trabalha [por conta de outrem] não é. (Cláudio)

É fazer mercados e cumprir com as tradições ciganas. (Manuela)

A vida do cigano está a acabar!” [referindo-se à venda]. Para os ciganos, a vida de cigano é a venda. Porque a venda é o momento de convívio, em que estão todos juntos, e é uma coisa que dominam e que lhes está no sangue. É vender. Agora já começam a procurar outras formas de viver. Agora estão naquela onda de vender carros em segunda mão. Andam a distribuir papéis com números de telefone. Procuram os carros na internet. Já começam a perceber que precisam de saber mais. (Soraia)

Mas será só isso?

O que é ser cigano? Essa pergunta faço-me mil vezes. E já fiz essa pergunta ao meu pai, à minha mãe. Ser cigano é andar na praça a vender? Isso é ser cigano? Não é, isso que é ser cigano. (Soraia)

Algumas mudanças estão a acontecer porque agora já é mais comum as pessoas ciganas trabalharem por conta de outrem, ainda que seja conotado com uma vida de “senhor”.

Agora todos têm casas, antigamente é que andavam com carroças e cavalos e essas coisas. Eu levo uma vida como qualquer pessoa que não seja cigana. Acho que já não

há tanta diferença. É só por dizer que sigo as tradições ciganas, de resto é igual à vida dos não ciganos. Veja o caso do meu marido, que está aqui a trabalhar, as pessoas já dizem que ele já não leva uma vida de cigano. (Manuela)

Desde muito novo comecei logo a habituar-me aos horários. Claro que é difícil para a comunidade cigana habituar-se a um horário. Tenho colegas meus que me chamam para fazer actividades e eu digo que não posso porque tenho um trabalho e eles dizem-me: “Epá, tu estás sempre preso!” Porque eles têm uma vida diferente. Vão à venda, saem e entram quando querem e, por vezes, têm alguma dificuldade em compreender o meu tempo. Mas já vão percebendo. Era nos momentos de lazer [que será mais difícil a adaptação]. Os outros chamavam-me e eu não podia ir. E eu pensava, se eu não estivesse a trabalhar agora ia com eles. (Rafael)

O conceito de trabalho assenta numa organização económica baseada na família: trabalha-se apenas para garantir as necessidades pontuais de subsistência da família, de que resulta a necessidade de obter resultados imediatos, a curto prazo, e permitindo também estar o menor tempo possível com os não ciganos. Contudo “não há ofícios de ciganos, mas sim trabalhos tradicionalmente realizados por ciganos, sendo uma forma de expressar a ciganidade, porque lhe garante independência e criatividade” (Rodriguez, 2011:207).

Perspectivas de futuro para as comunidades ciganas em Portugal

No conjunto das entrevistas, foram identificadas áreas sensíveis e prioritárias que necessitavam de uma intervenção concertada e planificada, tais como a escolarização e a formação profissional; a necessidade de regular o mercado de trabalho de modo a impedir e/ou punir a discriminação; a habitação também mereceu preocupação no sentido de providenciar condições dignas de vida fugindo do “provisório há 30 anos”; um associativismo misto também foi abordado, chamando a atenção para uma nova forma de associativismo que não fosse plasmada da sociedade maioritária e das normas vigentes mas que respeitasse a organização social cigana; e, por fim, quase todos referiram que o culto evangélico tem tendência em aumentar a sua influência positiva na mudança dos hábitos dos costumes ciganos, favorecendo uma maior aproximação à sociedade maioritária.

Parece ser unânime a importância do papel **da escolarização e da formação** das comunidades ciganas no seu processo evolutivo de “aproximação” à sociedade maioritária, sobretudo em época de crise económica e social, apesar de a escola ser percebida como um instrumento assimilador da sociedade maioritária. Efectivamente, a escola tem evoluído de uma vontade em assimilar (negando o valor da cultura de origem), em segregar (criando escolas especiais) e, finalmente, em integrar (promovendo tanto a presença da sua cultura no currículo escolar – ainda que em Portugal isso ainda não aconteça a nível formal - como a implicação das famílias na acção educativa, através de mediadores). A progressiva incorporação das crianças e jovens no sistema educativo regular tem vindo a contribuir para desenvolver uma capacidade de consciencialização da sua ciganidade que os seus antepassados não detinham tão vincadamente.

Mas, na minha opinião, devíamos apostar mais nas crianças e na escola. Está ao alcance dos pais obrigarem as crianças a estudar. Passa pela educação e pela formação. Os mercados estão a acabar. Já não é forma de subsistência. A venda da porta a porta, também já não está a dar. Têm de arranjar outras fontes de subsistência. Mas, para isso, têm de ter educação e formação. Se não, o que resta fazer? O crime? O tráfico de droga? Tem de se apostar mais no trabalho e na formação para os ciganos.
(Leandro)

Não sou pessimista, mas antevejo dias difíceis numa sociedade exigente onde a escolarização tem um papel preponderante. Se o governo não responder com mecanismos válidos e os jovens ciganos não estiverem predispostos a traçarem novos rumos sem a perda da identidade, nem a última carruagem do comboio apanharmos, ficamos em terra, na estação dos mais fragilizados socialmente onde nem a “boleia” servirá... Em época de crise económica, as coisas serão mais difíceis, a corda rói pelo lado mais frágil, e, os ciganos, a todos os níveis, estão muito debilitados, tentando resistir com traços culturais a toda à força... “Traços” que os “senhores” querem formatar. (Bento)

Afirma que passará pela maior escolarização e formação profissional para fugir à exclusão social, uma vez que os tempos estão difíceis, nomeadamente nas formas

tradicionais de sobrevivência económica como o comércio nas feiras e mercados. Nesse sentido, quando questionado se a instrução e formação formal poderiam vir a transformar o modo de pensar e ser cigano e se poderá influenciar no aceleração das mudanças das tradições ciganas, afirma que pode-se perfeitamente conciliar ser instruído com ser cigano, conservando o essencial da cultura. (Lourenço. Nota de campo 14)

Gostam muito da parte mecânica de carros. Gostam de coisas que possam resolver na altura. Não pode ser um trabalho de escritório, fechado. Precisam de saber um pouco de electricidade, um pouco dessas coisas todas. Do levantamento que a AMUCIP fez aqui no bairro, os cursos que foram mais falados foi o de informática e foi o de mecânica. Eles adoram informática. Eles descobriram que é um mundo que lhe abre horizontes. (Soraia)

A entrada na escola dos jovens ciganos tem comprovado o receio que durante séculos levou a que os pais ciganos tomassem medidas proteccionistas extremas a ponto de impedir os filhos de estudarem, porque a escola serve para que os indivíduos levem outro tipo de vida. Não quero com isto criticar a educação académica entre indivíduos de etnia cigana. Até porque estaria sendo hipócrita uma vez que, sendo cigano, não recusei tal oportunidade! Na verdade exorto todos a terem uma educação escolar, não importa a origem, etnia, ou idade! (Paulo. Fonte 1)

Mas o processo de formação, ou melhor de deformação, que se imprime nas escolas pode vir a virar-se contra a cultura, ameaçando as tradições ciganas e diluindo a cultura.

[Acha que quando se frequenta a escola a cabeça das pessoas muda, muda a maneira de pensar?] *Aí, muda, muda. Por isso é que vai acabar a tradição cigana... No futuro, vão acabando muitas das tradições ciganas. Acho que vai haver muita mistura. (Manuela)*

A razão pela qual a escolarização ameaça a cultura passa, sobretudo, pela escolarização das raparigas, uma vez que é sobre a mulher que assenta a continuidade (ou descontinuidade) das tradições e da cultura.

Não é a melhor solução que tenho para dar, mas, de imediato e com carácter transitório, são as turmas PIEF (Plano Integrado de Educação e Formação) só para meninas em escolas do 1º ciclo. Seria transitório para dar tempo para desconstruir

mentalidades e construir uma nova imagem da escola...O que eu desejava era que a escola fosse uma coisa normal e corrente, tanto para meninos como para meninas, para os meus filhos e a minha filha serem licenciados. (Rafael)

Mas, de uma imagem da escola ameaçadora às tradições ciganas, pode passar-se para uma de oportunidade e de uma natural evolução, como aconteceu na vizinha Espanha, com a qual as comunidades ciganas portuguesas se comparam, com frequência.

Penso que essa melhoria passa, em primeiro lugar, por nós. Temos de ser nós a lutar por essa igualdade. A educação/escolarização das nossas crianças e jovens é, para mim, o ponto fundamental para essa melhoria. Diz-me qual o pai que, tendo a noção de como as feiras estão, não irá incentivar os seus filhos a prosseguirem com os estudos. Primeiro, devemos concluir a "obra" por dentro e, então, depois de termos esses alicerces internos, devemos reivindicar ajuda para concluirmos a "obra" por fora. Para tua informação foi deste modo que o país vizinho alcançou o êxito que hoje é bem visível aos nossos olhos. Em Espanha, existem milhares de licenciados e doutorados ciganos, porque se aperceberam que podiam mudar sem perder as nossas tradições e costumes. Esse trabalho deve ser feito por nós que temos algum conhecimento e incentivar os nossos filhos, sobrinhos, primos, irmãos a continuarem a estudar para que, desta forma, possamos ser tão fortes como os Espanhóis. (Joaquim. Fonte 1)

E nos filhos, já fazem questão que eles vão à escola. A minha irmã veio do Brasil porque queria que o filho fosse para a escola. O marido dela, a primeira coisa que fez quando chegou do Brasil, foi ir conhecer e falar com a professora para saber o que é que o filho andava a fazer na escola. É estar interessado. E já começam a pensar que temos que ter outras formas de viver, porque a venda esta a acabar. Com muita tristeza. Mas é uma realidade e, a partir do momento que começam a frequentar as escolas, vão abrir os horizontes. Começam a ver outras raparigas, começam a casar com não ciganas, começa-se a diluir a comunidade cigana. Eu penso que vai ser um processo natural. O povo cigano não vai desaparecer. Olhe para Espanha... Não desapareceu. O flamenco mantém-se. A dança mantém-se. Os ciganos mantêm-se. No vídeo que nós passámos, nas tertúlias de mulheres ciganas na AMUCIP, da associação de mulheres ciganas universitárias, havia lá uma cigana que disse que era casada, com um primo cigano, advogada e, aos fins-de-semana, vai à venda. Mantém-se. Está na cultura. Está no sangue. Não se deixa de ser cigano [e de fazer vida de cigano, isto é, a

venda] de um dia para o outro. Estes valores ficam. E nisso acredito que a comunidade cigana não acaba. O que acaba são os hábitos que mantêm, a venda, por exemplo. (Soraia)

A aproximação à sociedade maioritária, também deve passar pela integração dos ciganos no mercado de trabalho, mas subsiste a barreira da discriminação na contratação de pessoas ciganas.

“Pois, se já não podemos trabalhar porque se não tiram-nos o rendimento, e, se, ainda por cima, nos querem reduzir o rendimento, então vamos voltar a fazer o que os nossos avós faziam: roubar umas galinhas para dar de comer aos nossos filhos!” (Sebastião. Nota de campo 5)

Os ciganos terem um trabalho. Mesmo que concorram em igualdade de condições, com habilitações iguais, há sempre a barreira do cigano que é sempre discriminado e preterido em relação aos não ciganos. E enquanto o próprio Estado não ultrapassar isso, os privados não vão ultrapassar. Enquanto o IEFP-Instituto Emprego e Formação Profissional, que é Estado, se recusa a dar trabalho a um cigano mais rápido os privados vão recusar. É verdade que o Instituto do Emprego e Formação Profissional (IEFP) aceita todas as inscrições, mas depois, ofertas de trabalho, não há. As ofertas de trabalho que o IEFP dá aos ciganos é para jardineiros ou para cursos de formação profissional. Trabalho no activo não há. (Rafael)

Pode ser difícil [arranjar emprego], mas não é só para os ciganos que está difícil. Mas a verdade é que sabendo que são ciganos, fecham-nos as portas. Eu aqui também encontro isso. Mas a discriminação, vamos sempre senti-la. Para a inclusão do cigano vai demorar mesmo muito, muito tempo. O cigano até pode querer incluir-se mas o não cigano está sempre a excluí-lo. Quando há um emprego, escolhe-se sempre um não cigano. Por acaso, fui inscrever-me num parte-time à noite num parque de campismo para fazer vigilância e não fui escolhido por ser cigano. Mas nós temos de acreditar. É fundamental a gente acreditar que pode e consegue. (Rodrigo)

O crescente controlo burocrático que tem vindo a assolar os mercados e as feiras, indica ser necessário mudar de vida porque a venda já não se mostra ser um meio de subsistência viável, mas é uma realidade à qual ainda não se quer desligar, por fazer parte da imagem do que é ser cigano fazendo “vida de cigano”.

Os ciganos estão ainda indecisos e não acreditam que os mercados vão acabar. Porque nem todos os feirantes estão legais. Aqui há 3 anos, podiam estar nos mercados mas não descontavam para a segurança social. Eu também era um deles. Estava colectado nas finanças mas não descontava para a segurança social. E agora é obrigatório, por causa do cartão único [cartão de cidadão]. E agora há muito mais controlo. Há pessoas que têm renda de casa, água, luz, prestações do banco e à segurança social para pagar... É muita prestação que se deve pagar. O pequeno retalhista não consegue arcar com tanta despesa. Os mercados vão acabar e não há outra alternativa se não aprenderem uma outra profissão. Por isso, apelo para que não vão [à escola] apenas pelo RSI. Mesmo que não exista RSI é bom que vão à escola. (Rodrigo)

[Referindo-se aos os hábitos ciganos] Acho que já estão a alterar-se. Já estamos naquela fase em que se diz “A vida do cigano está a acabar!” referindo-se à venda. Para os ciganos, a vida de cigano é a venda. Porque a venda é o momento de convívio, em que estão todos juntos, e é uma coisa que dominam e que lhes está no sangue. É vender. Agora já começam a procurar outras formas de viver. Agora estão naquela onda de vender carros em segunda mão. Andam a distribuir papéis com números de telefone. Procuram os carros na Internet. Já começam a aperceber que precisam de saber mais. Sempre houve os vendedores de mala. E já andam a vender outro tipo de material de porta a porta. (Soraia)

A capacidade organizativa e reivindicativa das comunidades ciganas passará pelo associativismo misto, com outras pessoas não ciganas.

Há muito tempo que os ciganos, no associativismo, ao contrário do que acontece no seio de comunidade cigana, estão muito afastados e desunidos, isto porque a sociedade maioritária nos tem tentado impor o associativismo como estrutura organizativa. Creio que este tipo de estrutura, nos últimos 10 anos, nada alterou no panorama dos ciganos, a não ser uma ou outra associação que viveu e cresceu à conta do protagonismo e dedicação dos seus dirigentes, mas não funcionou, nem tem funcionado...A criação de um movimento com paítos pode ser uma lufada de ar fresco e talvez terminar um pouco com a competição desenfreada que muitos activistas ciganos vivem no seio deste mundo “ACIDIANO” [subalternizando-se ao ACIDI-Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural]. Esta entidade até agradece e, muitas vezes, faz, indirectamente, com que esta competição de dirigentes seja feroz para que assim se afaste aquele ou

aquela que já é incomodativo(a) e que já foge dos planos de formatação propostos...
(Bento)

Esta ideia é também confirmada por uma recém-criada associação cigana mista, na voz do seu presidente, que demonstra algum desencanto face ao panorama actual de políticas de integração das comunidades ciganas.

Eu, nos encontros interculturais, não me sinto bem naquele meio. Eu acho-me, no meio daquilo tudo, um touro. Todos me querem picar e deitar abaixo. E eu não tenho tempo para estar a perder com estas pessoas. E porque é que não fazemos ao contrário? Colocar pessoas não ciganas no meio dos ciganos para lhes fazerem perguntas e colocarem as questões. Metermos os ciganos na plateia e colocarem-se os senhores na mesa. Estes encontros são uma palhaçada. Muita conversa e pouca acção. Hoje em dia, não há nenhuma instituição que fez alguma coisa séria pelos ciganos em Portugal. Nem o próprio ACIDI. Até mudou de nome [foi ACIME-Alto Comissariado para Imigração e Minorias Étnicas] para tirarem as minorias étnicas de Portugal. Mas existem diferentes culturas, certo? A minha opinião é que há muita gente a aproveitar-se de nós. Em 3 meses que entrei para esta vida, inteirei-me logo desta situação toda. Há muita gente a comer à nossa pala. E projectos então, é melhor nem falar. Até o projecto Escolhas é uma treta. O que é que fazem com as crianças? Entretêm-nas só! Tiram-nas da rua para não fazerem asneiras, tudo bem. E depois? Qual o futuro delas? Só se importam com elas neste período de tempo e depois? Que é feito delas o resto do tempo? Fica tudo na mesma. E isso dá trabalho [emprego] aos técnicos do Escolhas que tecem certos comentários [xenófobos e racistas] que até sou obrigado a sair da sala para não me chatear! E os ciganos, o que é que ganham com isso? As [técnicas] não vão a lado nenhum sem levarem os ciganos atrás. Como elas há poucas. Parem de nos mandarem areia para os olhos. Já chega. Os “senhores” é que fazem os buracos e, depois, quem os tapa são os ciganos. (Leandro)

Quanto às políticas de realojamentos, existe a necessidade de não se replicarem erros cometidos em que as pessoas, semelhantes nas condições precárias de vida económica, isto é, na pobreza, são concentradas, dificultando o convívio com pessoas com maneiras diferentes de estar.

O que era bom para todos e para a cidade era que o bairro social fosse demolido e que as pessoas fossem alojadas pela cidade e divididas e não concentradas. Só assim é que se conseguiria que aquela comunidade se integrasse e mudasse e que houvesse aquela educação, aquele respeito que é preciso haver. (Bernardo)

A importância do culto evangélico no processo “civilizacional” do povo cigano.

Daqui a 20 anos a maioria andar­á no culto. O culto faz bem às pessoas más. Antes víamos os ciganos a beber, a cantar, festas grandes... Agora já não. Já não querem beber. Cada um quer saber da sua vidinha. Ir para casa e estar descansado. Nesse aspecto, o cigano está a ficar mais civilizado por causa do culto. E a outra parte que não estiver no culto vai ser ladrão, corrupto, barão da droga ou estar presa. (Cláudio)

Converterem-se a Deus [Risos]! Há cada vez mais comunidade cigana convertida. Graças a Deus. E, das coisas que está a educar mais os ciganos, é a Igreja. Está mudar a forma de pensar e a fazer evoluir. E a aceitar as coisas. E se eu lhe disser que o facto de eu trabalhar na obra de Deus fez-me mudar em muitas coisas que eu era contra. Deus fez com que deixasse de ter contrários. Não é ir contra a minha comunidade mas tentar mudar algumas coisas com as quais eu não concordo. (Jaime)

Ainda assim, com todos os constrangimentos e obstáculos que se têm interposto no processo de aproximação das comunidades ciganas à sociedade maioritária, esperança na mudança para um mundo melhor não os tem tolhido o pensamento nem diminuído as expectativas, mostrando quão resilientes são.

Vejo todos os futuros para os ciganos. Até primeiro-ministro! Porque não. Eles podem ser tudo como todos os outros. Bancários, médicos, advogados. Mas para isso terão de estudar e acredito que é isso que vai acontecer. Já aconteceu no país ao lado e não deixaram de ser ciganos. Talvez no tempo dos filhos dos meus sobrinhos já as coisas estarão diferentes. As meninas vão dar os passos que eu dei. Não pela via escolar normal, mas com cursos profissionalizantes. E depois fazendo as Novas Oportunidades, como eu fiz o 9º e o 12º ano no RVCC. Vão alcançando assim, com pezinhos de lã, escondidinhas lá atrás. Mas vão ser elas as primeiras que eles. Acredito que a revolução vai acontecer primeiro pelas mulheres. Em Espanha foi assim. São elas as massacradas e só muda quem está mal. A partir do momento que o papel da mulher passou a ser outro. (Soraia)

As minhas perspectivas de futuro, para a minha comunidade, são enormes, gigantes! Espero poder ainda ser viva, para assistir à mulher em cargos de liderança, ciganos presidentes, não havendo racismo nem preconceito, as crianças nas escolas como algo perfeitamente normal, e haver, sobretudo, respeito por quem somos e pelo que os outros são. Como não se muda em dias o que existe há centenas de anos, espero que os meus filhos e netos venham a colher o que eu e outros colegas meus, andamos a semear hoje. Crescer, evoluir e ser bom cigano. (Tatiana)

5.4. Explicitação de algumas mudanças identificadas

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades/ Muda-se o ser, muda-se a confiança/ Todo o mundo é composto de mudança/ Tomando sempre novas qualidades. /Continuamente vemos novidades /Diferentes em tudo da esperança /Do mal ficam as mágoas na lembrança /E do bem (se algum houve) as saudades./ O tempo cobre o chão de verde manto / Que já coberto foi de neve fria /E em mim converte em choro o doce canto. / E afora este mudar-se cada dia /Outra mudança faz de mor espanto / Que não se muda já como soía. (Luís Vaz de Camões, in "Sonetos")

Foi unânime a ideia fundamental de que, nas comunidades ciganas, algumas mudanças foram sendo perceptíveis e explicitadas ao longo das entrevistas e das conversas informais tidas a quando das visitas aos acampamentos. As mudanças mais salientadas foram devidas a vários factores que foram acontecendo ao longo do tempo, nomeadamente desde o 25 de Abril para cá.

Assim, destacam-se, algumas mudanças - umas causas, outras efeitos - vindas do exterior:

- a **sedentarização** (um efeito que se transformou numa causa de mudança), que promove a aproximação aos não ciganos

- e o seu par a **deslocação** (causa), que promove o convívio entre os diferentes grupos ciganos;
- a **liberdade de expressão** (causa) ganha com a Revolução dos Cravos e o acesso à informação e mediatização que influenciam os gostos, as vontades e os hábitos;
- o **alojamento** (causa) que proporciona novos hábitos e fomenta relações de vizinhança e a aproximação entre pessoas diversas;
- a **escolarização** que, para além de impulsionar o convívio, contribui também para a mudança da estruturação do pensamento e, consequentemente, das vontades e dos hábitos;
- o **trabalho** (efeito) por conta de outrem
- e a introdução do **rendimento social de inserção** (causa) que também concorrem para a aproximação de modos diferenciados de estar e sentir o mundo;
- a **comunidade virtual** (causa e efeito), que abre possibilidades de manejo doutras identidades;
- e finalmente, o **culto evangélico** (causa), surgindo do interior, que parece ser determinante nos modos de ser e de fazer cigano.

Aproximação versus integração/inserção

Subjacente a estas mudanças está um conceito que perpassou ao longo das entrevistas, mas explicitada sobretudo numa delas, abordando a ideia de **aproximação**, confrontando-a com o conceito de integração e inserção.

Eu acho que se deve antes utilizar a expressão “aproximação” entre a comunidade cigana e a sociedade maioritária. Porque, quando se diz integrados ou inseridos, parece que a sociedade maioritária quer colocar os ciganos no meio deles sem primeiro os tentar perceber. Para uns, pode ser chamado de inserção, para outros de integração. Para os ciganos não é visto dessa forma. A comunidade cigana, as escolas e todas as entidades que estão interessadas em trabalhar com os ciganos o que, neste

momento, precisam mesmo e devem fazer, é uma aproximação. Os ciganos darem um bocadinho deles e a sociedade maioritária dar um bocadinho também e encontrarmos no meio do caminho. E aí, sim, trabalhamos todos em conjunto, virados uns para os outros e sabermos o que estamos a fazer. Quando a sociedade maioritária, vamos dizer assim, a sociedade portuguesa, mas nós também somos portugueses, nos diz “Ah! Mas vocês têm de se inserir, vocês têm de se integrar!”, parece que nos estão a puxar só para o lado deles e não tentam compreender que há questões culturais que, por vezes, fazem com os ciganos fiquem um bocadinho perdidos. Por isso, eu gosto mais de utilizar a palavra aproximação. E eu sinto-me muito próximo. (Rafael).

Nesse sentido, as mudanças explanadas são aquelas que resultaram numa aproximação entre as comunidades ciganas e a sociedade maioritária, ainda que concebida a nível do local mais próximo. É certo que algumas das medidas referidas foram introduzidas a nível nacional, como a escolarização, o alojamento social e o rendimento social de inserção, mas são as suas repercussões locais que foram aqui referidas e equacionadas nas perspectivas de futuro explicitadas pelos entrevistados.

Sedentarização

Para mim, tem a ver com a sedentarização. A partir do momento em que a comunidade cigana se pôde inserir e ficar sedentária num local, começaram a criar-se novos hábitos. Começaram a olhar para o resto da sociedade e começaram a ver as outras mulheres e isso fez com que elas mudassem. Portanto, dentro da própria comunidade cigana, houve alterações de hábitos. E hoje em dia ver rapazes solteiros casados com meninas que já foram casadas é uma grande mudança. (Soraia)

Sedentarizaram-se para fazerem uma vida diferente. Foram comprando um palheiro, um sítio para ficar. E depois podia fazer daquele sítio uma vida normal. Só conheço um sítio em que nunca deixaram lá morar ninguém cigano. Pelo menos aqui na minha zona não, desde que fossem pessoas organizadas, de respeito e que fossem bem aceites na comunidade. Já estavam lá há muito tempo e viviam nas barracas no local há muito tempo e já se estavam a querer introduzir, incluir, então já não havia problemas em que ficassem lá. Praticamente todos têm casa aqui no concelho. Só temos 20 casos de famílias que vivem ainda em barracas há 20 e poucos anos. Só mesmo aquelas pessoas

que não tiveram possibilidades de comprar um sítio é que começaram a construir barracas. Porque, quando éramos nómadas, não estávamos em contacto com os não ciganos. Agora já há muito contacto. (Rodrigo)

Deslocação

A mudança deve-se à evolução normal dos tempos e à mistura, ao convívio com outras pessoas através das deslocações.

É a evolução normal dos tempos, na maneira de pensar, na mistura. Por exemplo, no Algarve há ciganos muito precários, muito pobres, mesmo culturalmente, porque não lidam com outras pessoas. As pessoas vão aprendendo quando lidam com as outras pessoas. Por exemplo, os ciganos de Lisboa são super evoluídos, os do Porto ainda mais. E, quando se misturam entre eles, apanham as mudanças e as evoluções. Cruzam-se e vão vendo as coisas como são. Quando há alguém no hospital, eles vão e encontram-se com outros. Quando vão aos armazéns lá para cima para o Porto, cruzam-se e isso também contribui para verem coisas diferentes. (Cláudio)

Liberdade

A liberdade tem uma importância fundamental na cultura, contudo as comunidades ciganas serão apenas livres em relação aos não ciganos, mas não em relação aos seus, tratando-se de uma “liberdade comprometida”. Efectivamente, através dos séculos, os ciganos interiorizaram a importância que a comunidade tem na sua própria existência e acabam por assumir, inconscientemente, o interesse colectivo como critério de validação do que é ou não moralmente correto. Nesse sentido, não parece estranho ouvir-se que “ser-se cigano é cumprir com as tradições; é ter consciência do grupo; é cumprir com as suas obrigações de pai, filho e marido”. A liberdade está reservada ao exterior, enquanto capacidade de influir na própria comunidade, para que esta possa conservar a sua independência em relação à sociedade maioritária. Pode dizer-se que se trata de uma liberdade colectiva, enquanto capacidade de uma comunidade humana em gerir os seus próprios destinos sem interferência de outras comunidades. Porém, perante a concepção de liberdade da sociedade maioritária, trata-se de uma liberdade

determinada pelo colectivo. Os processos de emancipação não são apenas colectivos, emergindo processos individuais, isto é, passando das necessidades colectivas para as individuais, fruto do processo de atomização contemporânea, actualizando o conceito de liberdade na sociedade cigana, fragilizando, por ventura, a sua sobrevivência como grupo (Rodriguez, 2011).

O 25 de Abril veio melhorar as condições de vida e a liberdade de expressão, contudo ainda persiste discriminação.

Não se esqueça que Salazar era seguidor do Hitler que dizimou os ciganos e os judeus. E, nessa altura, não havia liberdade de expressão também para os não ciganos, mas sendo cigano ainda havia menos, por isso, o cigano devia conter mais a linguagem. (Rodrigo)

[Há 34 anos] Ninguém votava. Hoje já temos uma expressão significativa de ciganos a votar. E, graças a Deus, no Bilhete de Identidade, não somos referenciados como ciganos. Somos cidadãos portugueses. E isso é maravilhoso. (Jaime)

Já há mais liberdade. Há muitas coisas que estão a mudar. E acho que é mau para a cultura, para a tradição que assim vai-se acabando. Por aquilo que estou a ver, daqui a uns anos já não vai haver ciganos. Já vai estar tudo misturado. (Manuela)

Daquilo que ouvi falar dos meus avós e dos meus pais, nós, antes do 25 de Abril, éramos muito mal tratados. E depois do 25 de Abril, houve liberdade. Acho que isso diz tudo. Tenho poder para votar. Tenho poder para comprar uma casa. Tenho poder para educar os meus filhos. Os meus filhos podem estar na escola, serem pessoas iguais às outras. Ainda que hoje, com pena, não da nossa parte, haja muita indiferença, e que ainda nos olhem de lado, de uma forma má, o que eu acho uma pena porque eu quero o melhor para os meus filhos e eu não quero que os meus filhos sintam aquilo que já senti. É pena a gente ser julgada pela aparência em vez de se julgar as pessoas pela personalidade. A má fama é uma coisa imaginária, em que as pessoas imaginam e criam, e começam a difamar. E os boatos maus correm muito mais rápido. Para falar mal, toda a gente quer. Falar bem, é que as pessoas não querem e vai-se multiplicando. O que é uma pena, porque maus e bons há-os em todo o lado. (Jaime)

Daquilo que ouço contar dos meus pais, os ciganos ainda eram muito mais discriminados. O que se passa ainda hoje no Alentejo era comum e generalizado. Os ciganos, parece que “invadiram” muito a parte debaixo do Alentejo e o Algarve. Poucos eram os que estavam aqui nas grandes cidades. Depois do 25 de Abril é que vieram mais para às cidades. A vida deles era muito como vivem os nómadas. Não criavam raízes. Aí então mais fechados eram, porque não conviviam com os outros. Hoje em dia já convivem. Quer queiram quer não, vivem em casas ou em prédios onde têm vizinhos de outras culturas e isso obriga-os a comunicar com os outros. Os ciganos estão muito, muito diferentes daquilo que eram antes do 25 de Abril. (Soraia)

Contudo, apesar da liberdade, sente-se mais discriminação.

Politicamente, não lhe consigo responder, mas sinto-me mais discriminada agora do que antes do 25 de Abril, embora houvesse alguns cafés em Lisboa em que o cigano não entrava, era barrado à entrada. Embora não tivéssemos uma vida tão estável e sedentária como temos hoje. Dizem que algumas famílias ciganas começaram a libertar-se mais a nível financeiro. (Olívia)

Habitação e realojamento

Estão muito bem os ciganos em termos de habitação. Há ciganos que ainda não têm casa e se formos falar do Alentejo e do Algarve então ainda há muita gente nómada. Mas os ciganos que já são sedentários estimam muito bem as suas casas. Mas nem todas as famílias as estimam. Ainda há famílias porquinhas. São poucas. Quando trabalhava no RSI, entrava em casa que eu dizia: “Puxa! Esta casa nem parece estar aqui na B.V.!” Os ciganos tratam muito bem das suas casas, com muita higiene até. (Rafael)

O facto de alguns ciganos pedirem para mudarem de casa quando há necessidade de fugir de um território por motivos de contrários, é encarado como uma mudança positiva, uma evolução.

Hoje já vivemos em casa, em vivendas, em casa do IGAPH [Instituto de Gestão e Alienação do Património Habitacional], no meio de outras pessoas não ciganas. Há 34 anos, moravam mais em tendas e em barracas. Foi uma mudança, no sentido de uma

evolução e positiva. Mas não deviam estar todos os ciganos juntos, deviam estar misturados com outras comunidades. E, num bairro social, podem viver montes de pessoas e não há ninguém que mande mais que outros. São todos iguais. Ali, quem manda, é ou o IGAPH, ou a Junta de Freguesia, ou a Câmara. E concordo completamente. Isso é uma realidade e é dever da Câmara possibilitar essa troca, para evitar maiores problemas e não custa nada, uma família que quer trocar com outra, tudo pessoas identificadas e que concordam com a troca, facilitar essa troca, ainda que temporária. Evitava-se que pessoas ficassem a morar na rua ou que piorassem as desavenças entre elas. A Câmara tem de apoiar e ajudar o cidadão. Porquê criar empecilhos numa situação que pode estar resolvida se as pessoas em causa já chegaram a acordo em trocar de casa? Mas já estamos muito melhor do que há 34 anos. Mas é uma das áreas que a cultura preservou mais. [referindo-se à lei cigana da gestão dos territórios]. Mas mesmo assim, há uma evolução muito maior. Antigamente, não podiam estar no mesmo local e hoje já se vêem adaptações. Não nos falamos, mas já nos podemos ver, de longe. Mas morar no mesmo prédio ou na mesma rua, não! Por exemplo, imagine que você faça mal a um dos meus filhos ou dos meus irmãos, não a quero ao pé de mim porque me vai fazer lembrar muita coisa má. Você não gostava que lhe matassem algum familiar seu e depois ter que viver com ele ao pé de si! Num bairro social pode, se a Câmara colaborar, [mudar de casa para outra cidade ou outro bairro]. Se tiver casa própria, pois vende-a e compra outra noutro lugar. Eu não, que não ligo a isso. Sou um homem de Deus e na Igreja então isso não se faz. Isso para mim, acabou. Não tenho contrários com ninguém. O meu único contrário é o Diabo! Mas também já vi pessoas não ciganas que se vingam! Foram presos mas não conseguiram encarar com essa pessoa em vida ou porque violaram os filhos ou alguma coisa assim grave. Há pessoas que não aguentam. Isso vem do temperamento da pessoa, do seu carácter, da sua personalidade. Há pessoas que aguentam e se sujeitam a ver as pessoas que lhes fizeram mal e há outras que não conseguem ver. (Jaime)

Ainda assim, considera-se que houve poucas mudanças na melhoria das condições de vida a nível da habitação, uma vez que existem comunidades que ainda vivem em condições muito precárias, ideia confirmada pelas visitas que fiz aos vários acampamentos ao longo do trabalho de campo (Notas de campo 5, 6, 15, 16 e 17)¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Estas notas de campo estão apenas disponíveis, em anexo, aos elementos do júri de doutoramento.

Muito poucas mudanças. A começar pela habitação. Aqui vivemos em barracas ditas provisórias há mais de 30 anos. Fez-se pouco. (Leandro)

E continua a haver discriminação quando se pretende alugar ou comprar casa, tendo de recorrer à ocultação da identidade.

Alugar ou comprar casa, as dificuldades também são grandes, porque temos que meter terceiros. Agora que nos sedentarizámos mais, fala-se mais no cigano desde que estamos na União Europeia. Antigamente o cigano não era tão falado. (Olívia)

Por exemplo, e já disse isto na TVI (Televisão Independente), fui comprar um apartamento e ele disse na minha cara que não mo vendia por eu ser cigano. É triste. O que é que sou menos ou mais que os outros? Porque sou mais gordo ou mais magro? Porque tenho olhos castanhos, azuis ou verdes? Porque sou mais moreno ou mais claro? (Jaime)

Escolarização

A escolarização, para as comunidades ciganas, chegou aliada à sedentarização e não tanto à introdução do RSI, segundo o Rafael, no interior do país.

A maior influência da escola deu-se nos anos 80, aqui. Não havia RSI mas havia sedentarização. O meu sogro não estudou, mas os filhos todos tiraram a 4ª classe. (Rodrigo)

Todavia, há quem atribua um papel reduzido à escola no sentido de contribuir para a melhoria das condições de vida...

É muito pouco. Sinceramente, é muito pouco. Dizem-me “Ah, tens de tirar o 9º ano e não sei que mais...” Eu digo que o 9º ano não me serve de nada. (Cláudio)

...quando não mesmo nocivo, sobretudo no que respeita às raparigas, porque a escola contribui para a mudança na maneira de pensar e elas podem ficar a meio caminho, perdidas no meio da ponte... A escolarização das raparigas constitui, pois, um dilema e um desafio.

Dão falsas esperanças às miúdas. Se ela tentar isso, vai ficar com um pé de fora, vai dar um passo em falso. Agora que eu conheço a vida, sei que não é só rosas. Porque quando corre mal não tem ninguém para apoiar. Vai ficar no fundo do poço. Por isso é que eu acho que a escola para as miúdas não serve. Uma escola só para mulheres, acho bem. Sou a favor disso, mas se calhar só até ao 9º ano, porque depois são empurradas para o 12º e para uma profissão. E isso é mal visto enquanto não mudarmos a cabeça dos homens. Se nós empurrarmos as mulheres, vai acontecer que elas fiquem a meio caminho...Porque os homens não gostam disso. Sou a favor da escola só para mulheres mas só até ao 9º ano, mas não empurrem as mulheres para mais. Porque esse empurrar vai desgraçar a vida delas. A evolução que a sociedade vê como boa é uma evolução má para nós. [E se as mulheres ciganas trabalharem nas escolas?] Com o 9º ano é uma boa ideia, mas com o 12º ano já não vai acontecer tão cedo. Porque se isso acontecer vai deixar de haver mulheres ciganas...Eu conheço uma miúda que não gosta de ser cigana. Em estudando e conhecendo outras coisas vai querer deixar de ser cigana. E o povo cigano assenta na mulher cigana. Elas, depois, querem liberdade de fazerem vida de senhora...Agora, os homens sim senhora, irem para a universidade. Somos homens, é diferente. Se dermos esse mau passo, não nos acontece nada. Podemos voltar e dar o passo certo. Há censura mas não é tanta. Tudo nos fica bem porque somos homens. E depois passa tudo. Pode demorar 10 anos, mas passa tudo. Só conseguem segurar os ciganos na escola por causa do RSI, se não, não conseguiam. Daqui a 20 anos talvez acabe este problema, mas se calhar também acabam os ciganos. (Cláudio)

[E como lidas com o facto de não ser permitido às meninas estudarem?] Mas nesta altura eu aconselho a estudar, porque a vida de cigano está a terminar. Tanto os rapazes com as raparigas. [Mas como é que tu tentas convencer uma família cigana a não tirar a menina da escola? Quais são os argumentos que usas?] Eu sempre disse que os estudos fazem falta. Ainda que alguns pais me digam “é mulher e o marido é que a vai sustentar” e “ela não pode ir porque depois fica falada e prejudica sempre a imagem e perdem bons partidos nos casamentos”. E nessa altura não tenho argumentos. A única coisa que digo é que, para se conseguir arranjar trabalho sem estudar, é muito difícil. [E achas que algum dia se vai conseguir conciliar esta vida cigana com o estudo?] Só se a mulher não casar. Há que haver o bom senso da CPCJ [Comissão de Protecção de Crianças e Jovens]. Os pais ciganos não negligenciam os

filhos e filhas. Costumam ser bons pais. Protegem os seus filhos. Não os maltratam. Só por dizer que é da tradição casarem mais cedo... (Bernardo)

A educação das crianças e a ida delas para a escola. Há uma maior estimativa de crianças ciganas que vão à escola hoje do que iam há 34 anos. (Jaime)

Se calhar na escola, está a haver a tal aproximação, estamos a encontrarmo-nos a meio do caminho. Já é visível para os ciganos a importância da escola. Há 15-20 anos, não queriam saber da escola para nada. Agora já se sabe que a praça não é futuro. (Rafael)

[E as raparigas irem à escola?] Numa escola pública, tinha de pensar. Mas se fosse numa turma só de raparigas, aí estava de acordo. Era caso para pensar. A mim, já não fazia tanta diferença porque a minha mulher não é cigana. O que me faria diferença é o que poderia vir a acontecer...Para um cigano, de pai e de mãe, isso é complicado. Eu conheço pessoas muito bem informadas e, quando toca a este ponto, não sabem responder. A maioria delas fica-se pelo 5º ano. Devia-se criar condições para as ciganas continuarem a estudar. Mas se formos a ver, com vocês foi a mesma coisa. Antigamente, as mulheres só estudavam até à 4ª classe e depois iam trabalhar para o campo. Depois, chegou-se ao ponto de haver escolas para raparigas e escolas para rapazes. E, só depois do 25 de Abril, é que se abriram mais às mulheres. E acho que este caminho tem de ser feito também por nós, com calma. (Leandro)

Quanto à escolaridade obrigatória, mantenho uma opinião neutra. Vivendo no mundo em que se vive, sei que se algum cigano quiser mudar de vida, tal como eu e outros fizemos, será difícil avançar se não tiver a escolaridade obrigatória. Então, eu mesma incentivo os jovens, na continuidade dos estudos, para que desta forma eles possam ter um bilhete para um futuro melhor. Por outro lado, acredito que a escola não é tudo. Existem pessoas que são bons profissionais e apenas possuem o 4º ano. Creio que Portugal apenas está mais direccionado em tirar o país da lista a nível de graus de escolaridade tão baixos e não propriamente para fornecer uma vida melhor, como muitos dizem. Continua-se vendo licenciados, em caixas de supermercados, e ciganos que decidiram estudar, com currículos na mão. (Tatiana)

No entanto, a escolarização é importante, para se conviver, criar amizades e também para adquirir “civilização”.

É muito, muito importante e em tudo. Uma pessoa sem a escolaridade mínima obrigatória quem é na vida? Não é ninguém nem vai ser ninguém. A escola faz muita diferença. Sem escola não há nada. É lá que se fazem amigos, que se aprende maneiras diferentes de estar, que se aprende a ser educado, que se aprende as regras básicas, que se contacta com a civilização. Tudo começa na escola, caso contrário a pessoa, mais tarde ou mais cedo, não vai ser ninguém. E depois só tem uma hipótese, é ir para o mercado [e feiras]. Se o mercado não dá o certo, o que é que faz? Vai roubar, vai para o crime. (Leandro)

Mudou muita coisa. Nós já temos meninas aqui no 7º ano. Há 15 anos, quando chegavam ao 3º ou 4º ano, já não iam mais. Temos meninos absentistas mas não é por serem ciganos. É porque são mesmo absentistas. Porque a questão dos meninos ciganos ir à escola não é problema para a cultura. Já se aceita muito bem. Deus me ajude a ter possibilidades para que os meus filhos sejam licenciados. Não há censura para os rapazes, mas para as meninas é um bocadinho mais difícil mas creio que, com o tempo, vai ser trabalhado. Estou a trabalhar para que quando chegar a vez da minha filha ir para escola, e das outras meninas da idade dela, já não haver tanta censura. (Rafael)

O trabalho dignifica, mas ainda há discriminação e o RSI humilha e vai escasseando: um impasse?

O trabalho também é uma das áreas de grandes evoluções. Tenho bons exemplos em casa. Eu trabalhei como manequim. O meu irmão como barman, como empregado de mesa, num dos maiores paquetes “Royal Caribbean”. A minha irmã é dançarina profissional de flamenco, é mediadora sociocultural. Também dá formação em cultura. Para além da minha mãe, claro, que trabalha como mediadora na Câmara. Antes, o cigano era identificado por trabalhar com uma alcofa e hoje já faz vários tipos de trabalho. Em cafés, em lojas ainda que sejam patrões de si próprios, nessas lojas. Há males que vêm por bem. Você, para pescar, precisa de uma cana, de um fio, de um anzol e de um isco! Pois o Rendimento Mínimo foi um isco. Se a melhor forma das crianças irem à escola foi através do Rendimento Mínimo, então graças a Deus. (Jaime)

Aqui há gente que nem sequer tinha dinheiro para comer uma refeição por dia. E graças ao RSI as pessoas já conseguem ter 2 a 3 refeições por dia. Acho isso fundamental. [Os nómadas também recebem o RSI?] Sim também recebem. Mas têm de ter um apartado. O problema é que agora é preciso pagar 50€ para ter um apartado. E depois, podem pedir transferência para outra localidade, onde estejam. Vai haver mais fome e vai haver mais roubos [se deixarem de receber o RSI] [E esta animosidade que os não ciganos têm contra os ciganos por causa do rendimento mínimo, como lidas com isso?] Eu não lido muito bem com isso! Revolta-me. Há pessoas que necessitam mesmo e custa-me ouvir dizer que os descontos que faço é para eles comprarem um carro. Mas na realidade, há pessoas que precisam mesmo. (Bernardo)

A nível do RSI, pois ainda há muito para mexer. O RSI, para mim, também é uma farsa. É esconderem-nos demais: “Toma lá o dinheiro e fica em casa que não és preciso!” Eu não tinha o RSI, mas este ano tenho. E fiz vários projectos, não queria estar a receber sem fazer nada...E até agora ninguém me disse nada... Preferem estar a pagar sem eu fazer nada do que eu estar a trabalhar. Para mim, o RSI é uma capa para não darem trabalho ao cigano. Recebes mas ficas em casa, porque ninguém dá trabalho a um cigano. É uma medida de discriminação [negativa] dos ciganos porque dão o rendimento mas não dão trabalho. Assim, nunca mais se inserem na sociedade. Eu acho que era preferível dar um trabalho em vez de um rendimento social. É mais digno e assim havia mais inclusão e menos discriminação. Sentia-se útil, tinha uma maneira de pensar diferente e ia por outro caminho do que estar a receber o rendimento e ficar em casa ou no acampamento sem fazer nada! Recebem o rendimento hoje, amanhã já não têm dinheiro que já o gastaram todo e não passam daquilo. E eu sou contra isso. (Leandro)

Trouxe [mudanças] não digo culturais, mas hábitos de vida trouxe. Antigamente, o cigano todos os dias ia à praça e à venda. E desde que as praças começaram a ficar fraquinhas, é tudo uma incógnita, não sabem se vão vender se não, e, quando chegam o rendimento, esse dia não vão à venda. A introdução do RSI foi bom para muitas famílias mas tem os seus prós e contras. Os ciganos, quando assinam o PI (Programa de Inserção) não lêem o que estão a assinar. Assinam para garantir mais um ano. E, por vezes, ficam prejudicados. Assinam a procura activa de emprego, a inserção das crianças na escola, as consultas de planeamento familiar e outras coisas, mas depois não fazem nada disso. Depois, quando lhes é cortada a prestação por incumprimento

do PI, eles não compreendem. E tem chegado muitos casos destes que é muito difícil serem ultrapassados. Mas se me perguntarem se foi uma boa medida, foi. Porque, se não fosse o RSI, havia muitas famílias ciganas que não tinham o comer em cima da mesa. Antes de vir para aqui, trabalhei numa equipa de RSI e só depois de estar integrado naquela equipa é que eu vi a realidade em que as pessoas viviam. Sempre trabalhei com a comunidade cigana mas nunca foi na área financeira. Depois de fazer atendimentos nas casas das pessoas é que via aquilo por que as pessoas estavam a passar e as dívidas que tinham contraído. E pensava: “Mas esta pessoa está nesta situação, como?” E só depois de terem o apoio social é que se via ali um sorriso. E não sei o que seria destas famílias se não fosse o RSI. Mas eu também tenho de ser realista. Se me perguntar se há famílias que, se calhar, não deveriam estar a receber, se calhar até não deveriam. Mas outras que precisam muito deste rendimento. [E se for cortado o RSI o que acontecerá?] Muita fome. Os ciganos daqui, se quiserem trabalhar têm de ir para o Algarve, para Corroios, para a Cruz de Pau, porque aqui não há praças. Há uma praça aqui ao Sábado e ao Domingo que é a X., mas não vale nada. As pessoas não conseguem sobreviver aqui com esta praça. E tem de pagar não sei quanto por mês. Os ciganos de S. não têm para onde se virar para trabalhar. Andam por aí com uns óculos na mão, umas T-shirt na mão. Antigamente, os ciganos de S. tinham mais suporte financeiro, tinham praças. Agora, se quiserem trabalhar têm de ir para a terra dos outros. [Mas se recebem o RSI é-lhes permitido trabalhar na mesma? Conciliam as duas coisas?] Legalmente não é permitido. Mas eu tenho falado com eles acerca disso e tenho esclarecido muito. Eles podem dizer à técnica de serviço social que os atendem: “Eu vou vender!” E desde que assinem uma declaração em como recebem 100€ na venda, podem continuar a vender, só que deduzem esses 100€ da prestação mas ficam legais. Agora se não declararem venda, legalmente não podem vender. (Rafael)

O RSI tem duas vertentes. É bom, claro, para aquelas famílias que realmente necessitam de um apoio (temporário). Mas, mau no sentido de que muitos se acomodaram (ciganos e “senhores”). A vida profissional do cigano, de vendedor ambulante, tem vindo a deteriora-se, pois, hoje, as pessoas trocam as feiras e mercados, pelos preços baixos dos centros comerciais. E a entrada do mercado asiático, acabou por prejudicar bastante também. Quem passa por uma situação dessas, estou de acordo que o indivíduo possa ser beneficiário do RSI, mas temporariamente. Enquanto isso deveriam tentar melhorar a vida laboral, tomando a

decisão de procurar outro trabalho, caso as vendas não melhorem. Como o cigano não coloca como opção, um emprego (por conta de outrem), acabam por se tornarem beneficiários de RSI por muito tempo, à espera de tempos melhores. (Tatiana)

Claro que acho que o RSI veio ajudar algumas famílias mas, por um lado, tornou-os subsídio-dependentes e "retirou-lhes" algumas competências em relação ao trabalho por conta própria. Por outro lado, as siglas RSI significam rendimento social de inserção e eu pergunto se já foram criadas plataformas a nível do emprego e formação profissional para criar, nestas famílias, competências para deixarem a dependência dos subsídios. Visto bem a situação, por um lado, os ciganos nada fazem para conseguir evoluir e deixar de viver na dependência de subsídios, mas as entidades/instituições que gerem os processos de RSI destas famílias não estão interessadas em criar competências para que estas famílias abandonem esta realidade. Portanto visto bem a situação estamos num impasse de ambos os lados. (Joaquim. Fonte 1)

Para sair deste impasse, Paulo sugere que se aposte no espírito empreendedor do povo cigano e que sejam apoiadas as iniciativas de criação de microempresas.

Esta medida do RSI só veio afundar ainda mais qualquer oportunidade de inserção social de minorias. Ao tirar as feiras aos ciganos, calando-os com o RSI, tornaram-nos subsídio-dependentes, pois não tem como arranjar trabalho (dizem, que não há qualificações ou qualquer outra treta assim). E agora querem tirar sem mais nem menos? Tirem a quem tem dinheiro e não precisa, mas além do RSI ("transitório") tratem de os colocar no mercado de trabalho. Os ciganos também podem criar empresas! Microempresários sempre foram, onde estão as ajudas para os tirar da crise? É preciso haver medidas para colocar o pessoal a trabalhar. Só através do trabalho é que pode haver inserção. Embora contra a subsidiodependência, sou contra tirarem, de uma hora para a outra, o RSI a tantos que se "acostumaram" a isso. Há que fazer uma mudança gradual. Uma ideia era, durante um período, as famílias que usufruem RSI possam ser acompanhadas numa "busca de vida" e não ser-lhes cortado a prestação de uma hora para a outra só porque arranjaram uma forma de ganhar mais 100€ (isto aos mais pobres e, de facto, carenciados). Nos bairros sociais a marginalização é tremenda! E deviam (leia-se as entidades que detêm essa autoridade) oferecer meios para uma integração. Escola, sim, mas com condições. Muitas freguesias acham que já fizeram o seu trabalho porque instalaram um polidesportivo,

como se pôr um grupo de jovens a correrem atrás de uma bola fosse garantia de integração social! E o resto? Criar competências profissionais? Apadrinhar negócios de família. Uma forma de conseguirem ganhar o próprio. Em seis meses aprende-se muita coisa. Campanhas de sensibilização e de formação (sim, há muito jovem problemático nestes bairros, ao ponto de espancarem uma rapariga e gravarem o vídeo para por no Youtube!), mas também há jovens não problemáticos. E podia-se investir nuns e investir em mudar outros, mas não à força bruta (como às vezes apetece...), com verdadeiras tentativas de chegar à razão. Já que estão dispostos (e ainda bem) a investir em prestações sociais, então criem micro empréstimos às famílias e dêem-lhes formação para gerirem o seu negócio: padarias, cabeleireiros, cafés... Tudo isso cabe no bairro (em que todos podem participar). Podem fazer (em parceria com escolas) feiras temáticas (em Óbidos temos a feira medieval, do chocolate...). Por aqui há a feira do artesanato... Qual é o problema de haver feiras de verdade? Com vestuário a retalho? No Japão por exemplo, país extremamente civilizado, ainda dão importância a eventos tradicionais. Dêem uma oportunidade às pessoas para se integrarem verdadeiramente, com medidas concretas. Não é dar um subsidiozinho e esperar que, do nada, se integrem e depois virem com bocas a dizer que os RSI-dentes é que não se querem integrar? Por favor! Onde estão as provas disso? As ofertas de emprego etc.? (Paulo, Fonte 1)

Pois amigo Paulo, de facto o que mais importa aqui é a inteligência marota do Paulo Portas que coloca pobres contra pobres e assim vai ganhando uns votos à custa da ignorância de muitos, subtilmente vai colocando um discurso odioso contra os ciganos e faz crescer ainda mais os muros da intolerância no país contra os ciganos. Reparem que ele nem sabe que apenas 3.9% da população total beneficiária do RSI (cerca de 7% num total de 75 mil ciganos estimados em Portugal) é apontado oficialmente aos cidadãos ciganos (5275) (dados do relatório de 2008), mas como sabe que a opinião pública é desfavorável a estas comunidades usa-a como trunfo para a sua ascensão política. A medida do RSI tem as suas virtudes e os seus defeitos, na minha opinião, responsabilizo grande parte das técnicas de serviço social que o aplicam que não sabem o que é o conceito de pobreza e, por outro lado, os demasiados processos que as técnicas têm que lidar. A inserção destes utentes é muito relativa, porque todos os que conseguirem esconder a "etiqueta" de cigano ou de pobre terão grandes probabilidades de se inserirem... Hoje, viver num bairro social, é motivo para serem descartados num

emprego. Imaginem ser cigano e procurar emprego numa entidade laboral privada!
(Bento. Fonte 1)

O culto, a penetração da Igreja Evangélica e a sua influência nos modos de vida e nos hábitos culturais ciganos

Um instrumento de pacificação e “civilização” dos “indomáveis” e “indisciplinados”?

É costume ouvir da boca de ciganos a expressão: "Já não há ciganos" ou "o cigano acabou". Primeiro, acabaram com as feiras; depois, instituíram-se medidas para que os indivíduos de etnia cigana fossem para a escola e estudassem. Isto não veio exterminar os ciganos, qual campo de concentração, mas veio mudar a realidade dos ciganos, criando uma nova geração de ciganos no mundo. Ciganos que estudam e trabalham noutras áreas de actividade. Para já não falar da conversão à Igreja de Filadélfia!
(Paulo. Fonte 2)

A primeira vez que ouvi falar do Culto Evangélico em Portugal foi há 30 anos. Os primeiros pregadores que apareceram, foi em Évora, em Lisboa, em Moscavide. Mas naquela altura, aquilo era desconhecido e estava a dar os primeiros passos em Portugal. Hoje, 70% dos ciganos são crentes da Igreja Evangélica de Filadélfia.
(Olívia)

Então coloquei a questão da influência da Igreja Evangélica para reduzir os conflitos: “Pois, os que frequentam a igreja são mais humildes; não queremos confusões; não podem beber, logo há menos conflitos”. (Sebastião. Nota de campo 5)

O culto também ajudou muito. As pessoas no culto começaram a ver as pessoas que vinham lá de cima e mudaram a maneira de vestir... Acho que o culto também veio trazer muita mudança. É uma peça fundamental neste processo. E ainda bem que mudaram. Foi através da evolução. Acho que o culto também veio trazer muita mudança. (Cláudio)

Passaram 25 anos. Eu nunca estive no pré-escolar. A primeira letra que fiz era o A e escrevia as paredes da casa, os corredores, e estava ansioso para ir para a escola. Entrei para a escola com 7 anos. Os meus filhos com 4 anos foram para o pré-escolar. O que vai fazer 7 anos já vai para o 1º ano e já teve 2 anos de pré-escolar. Já vai bem preparado. Eu quando fui para a escola nem sabia segurar num lápis. No 1º dia que fui para a escola, joguei-me para o chão a chorar. Isso já não vai acontecer com os meus filhos. Eles estão a levar uma educação diferente da minha até porque fui educado por pais que numa frequentaram a Igreja e a educação que eu dou aos meus filhos é uma educação que todo o pai, que se preze e que um dia quer ser Pastor, dá. Há certos desenhos animados que não deixo os meus filhos verem. Desenhos animados com muita violência ou de utilizem um palavreado que eu não gosto, não deixo ver. Não vêem televisão até tarde. Quando são 9h deitam-se e não vão para a cama sem tomar banho. No princípio fomos nós que os habituámos assim, agora são eles que não se querem deitar sem tomar banho. Eu, quando era pequenino, não sei se todos os dias ia para a cama com um banho. Tomava banho, nunca fui uma criança de andar aí porca, mas se calhar não tomava banho todos os dias. Os meus filhos, desde pequenos, já sabem as cores, conseguem identificar as letras, no pré-escolar já sabem escrever o nome. Eu lembro-me que aprendi a escrever o meu nome só foi na 2ª classe. São pormenores que fazem a diferença. (Rafael)

Algumas regras da Igreja tornaram-se em novos hábitos e têm vindo a penetrar nas comunidades ciganas, nomeadamente o facto de não ser permitido dançar, tocar e cantar sem ser para Deus, ainda que não sejam aplicadas às crianças...

Mas quando estamos a falar de crianças, não há esse rigor. As crianças até aos 10-11 anos podem fazer tudo o que elas querem. Nós não cantamos nem bailamos sem ser na Igreja porque tudo o que nós fazemos é para agradar a Deus. Normalmente, quando as pessoas cantam ou dançam em festas é porque já beberam para cima da conta e estão mais lá do que para cá, e nós, como não temos esse hábito de beber nem nos dá vontade de participar [deixe-me utilizar o termo] nos “gozos mundanos”. (Rafael)

...e na diminuição da conflitualidade interna

[Como é que fazes, na Igreja, quando há contrários, juntá-los todos sem eles brigarem?]
Mostro-lhe a palavra de Deus. E quando as pessoas se querem baptizar o pastor

pergunta: “Tem algum contrário, tens alguém com que te dê mal? Tenho. Então vou dar-te um tempinho para te preparares, vou dar-te um mês para falares com essa pessoa e enquanto não falares com ela não te podes baptizar. Quando falares com ela e a perdoares, já te podes baptizar.” Na Igreja não há razão [motivo]. Na Igreja há o perdoar. Podemos tentar compreender a situação e darmos uma certa tolerância em dar mais um tempinho. Para servir na Igreja não pode estar mal com ninguém. (Rafael)

A comunidade virtual, essa janela aberta para outros mundos

E o que acontece entre a comunidade virtual? Bom, estes jovens expõem-se em fotos sem a menor consciência da segurança. E ainda se sujeitam a comentários pouco felizes. Consequências? Apressam-se a casar porque acham que encontraram o amor e separam-se passado um tempo incrivelmente curto! Chegam a casar duas ou três vezes! Onde o antigo compromisso de casar para sempre era respeitado e onde nem o próprio casamento era levado tão levemente... Criticam muitas vezes que antigamente casavam-se os filhos muito cedo, mas isso é coisa do passado! E acontecia quer com ciganos quer com não ciganos. Mas hoje são os próprios filhos que pressionam para casar! Realmente a realidade está muito mudada. O mal desta aderência às redes sociais é que o cigano ainda liga aos valores do passado, e quando uma menina é conhecida na internet e expõe-se sem recato nenhum na net, sujeitando-se ainda mais a comentários pouco felizes que não se dão trabalho de moderar, tal a vaidade, tornam-se mulheres de pouca reputação entre os rapazes que as vêem com maus olhos (e vice versa). Mas não só. Devido a esta experiência muitos casais acabam por atizar um ciúme excessivo e o que é pior a guerra das famas...Sim, também as há. Com isto provocam-se casais, descobre-se o que é e o que não é, somente com o intuito de terminar com qualquer perspectiva de vida feliz de qualquer casal, ou puro ato de retribuição. E isto é o que me desilude. Na verdade, algures na net, há locais onde a comunidade cigana virtual se reúne para falar da vida dos outros, saciando a curiosidade de muitos, o que populariza estes sites ainda mais. Além de que, visitam-se as contas [as páginas na internet] uns dos outros, só para provocar rixas, iniciando uma cadeia de mensagem pessoais que vão para além de opiniões pessoais, uma autêntica guerra de famas! (Paulo. Fonte 2)

Transformação, não. Mudanças, sim e não. Evolução, sim

Transformar, não se transforma ninguém. Quem quer ter uma transformação vai a um cabeleireiro... A palavra transformação é uma palavra muito forte. Para mim, quer dizer que alguém quer transformar algo que não gosta. É algo que não gostamos que transformamos em algo que gostamos. É a mesma coisa que eu adoptar uma criança não cigana da mesma forma que educo os meus filhos. Ao viver e ao conviver connosco vai aprendendo os hábitos por si próprio. Não transformando. Vai aprendendo o que é completamente diferente da palavra transformação. Não se transformou. Evoluiu. Mudou. A cultura não mudou muito. Para mim ela evoluiu. Antes, éramos mais fechados, mais reservados, talvez. Não deixando ninguém entrar. Depois do 25 de Abril, houve uma abertura muito grande... Nós não mudámos a nossa cultura, continuamos com a nossa cultura, mas evoluímos em áreas que não estavam tão evoluídas. Mas a nossa cultura continua a ser a mesma. Cada vez mais. Há 200 anos não havia luz. Há 50 anos, não havia televisão. As coisas tendem a evoluir. Pode não ser uma evolução tão rápida, mas tudo tem tendência a evoluir. Os meus pais educaram de uma maneira aberta. Eu dou uma educação mais aberta aos meus filhos. Os meus filhos darão uma educação mais aberta aos meus netos. Vamos acompanhando a evolução dos tempos e da sociedade. Nós já evoluímos muito desde o 25 de Abril para cá, não tão rapidamente como seria o desejável, talvez mais lentamente, mas lá chegaremos também...! (Jaime)

Acompanhamos a evolução da nossa terra, de Portugal. No Alentejo, continuam mais os nómadas. Aqui, na zona do litoral, são os bairros sociais, que vieram depois do 25 de Abril. Bons ou maus ainda se está para ver. Acompanhámos a evolução do nosso país. Por isso, não vejo grandes modificações. Eu sinto-me mais discriminada agora do que antes do 25 de Abril. (Olívia)

Em princípio, não vejo como podem vir a alterar as tradições [o casamento, o Natal, o dialecto, o luto e a Lei]. Mesmo que os ciganos se incluam na sociedade maioritária não é por isso que se perdem as tradições. (Rodrigo)

O meu pai e a comunidade em geral dizem que a comunidade cigana não dura muito mais tempo, porque a própria comunidade cigana está a sofrer alterações muito grandes. E não é de fora para dentro. É de dentro para fora. (Soraia)

Não obstante, um novo fenómeno está a surgir devido ao aumento da esperança de vida e a um maior individualismo nas comunidades ciganas, resultado da influência da sociedade maioritária, às quais as comunidades ciganas não se encontram imunes.

[Sobre a incapacidade de tratar dos mais idosos] *Posso dar um exemplo da minha avó, que Deus tem. A minha avó morreu já com 85 anos, penso eu. E chegou a um ponto em que deixou de andar, ficou em casa e ficou acamada. A filha não queria tratar dela porque ela já tinha fralda. As noras tratavam mas também não mudavam as fraldas. Então, contratámos uma senhora, pagávamos 400€ por mês a essa senhora, entre todos os filhos, e fazia-lhe a comida, a higiene, dava-lhe a medicação e estava com ela todo o dia. Não quer dizer que em todas as famílias isso aconteça. Há velhotes que estão um mês na casa de um filho, outro mês na casa de outro, etc.. Há velhotes que também já vão para os lares, poucos mas já os há. Foi [uma mudança] para melhor. A senhora tomava bem conta dela. Enquanto ele vai andando e vai comendo pela mão dele, e consegue ir à casa de banho, para quê pô-lo num lar. Mas, quando começa já a dar trabalhos que já ninguém gosta de fazer, já se começa a pôr nos lares. Há dias, apareceu uma cigana a pedir para a ajudar a colocar o irmão num lar e podia canalizar a reforma dele de 400€ para o lar. (Rafael)*

Mas há mudanças evolutivas consideradas dolorosas.

Não encaro estas mudanças como um retrocesso. Acho que têm vindo a servir a comunidade positivamente. Há mudanças dolorosas, como a questão dos casamentos. É muito doloroso aceitar que um casal se separe e se torne a casar. (Rafael)

E mudanças que acompanham as modas da sociedade como, por exemplo, as ocorridas no traje, sobretudo nas mulheres.

Também já estão a evoluir muito. Aqui na margem sul do Tejo, vestem muito bem, de marca. Os ciganos preocupam-se com a sua imagem. Nas mulheres mais velhas acho que ainda há censura. Nas miúdas mais novas não. Há miúdas mais novas que andam de calças. Mas a mulher a partir dos 30-40 anos quando começa a ter muitos filhos e

tal, só veste aquilo que a censura permite. A minha mulher usa saias acima do joelho. Há uns anos atrás, a minha mulher tinha de usar saias até aos pés. Mas também depende do marido. (Rafael)

As solteiras vestem à senhora. Hoje em dia usam calças, usam tops. Há 30 anos usavam as saias compridas. A maneira de vestir, acho que mudou. Há uma maneira cigana de vestir diferente da maneira do senhor. Tem aquele swing, aquela coisa... (Cláudio)

Antes uma mulher não podia usar calças, hoje a mulher tem liberdade para vestir o que quiser. Hoje ver uma mulher a tirar a carta de condução já não é tão bizarro assim. (Tatiana)

O vestuário também se alterou. Isso também teve a ver com aquilo que viam na televisão e com o viver com os vizinhos não ciganos. O traje também se alterou. A minha mãe usava a saia plissada com um avental à frente, no tempo da minha avó era com avental, no tempo da minha mãe já não se usava o avental, mas tinha que usar aquela saia, porque não ficava bem a saia justa. A minha mãe é que, depois dos 40 anos, passou para a saia justa. E foi uma grande mudança: todas as mulheres daquela idade passaram a usar a saia justa. E se elas [a geração dos 40 anos] mudaram, então as mais novas ainda mudaram mais. E aprenderam a fazer a unha do pé, a unha da mão, a ir pintar o cabelo à cabeleireira, a tratarem-se. O que antes, com 40 anos, já eram velhas acabadas. (Soraia)

Apesar dos processos de sedentarização e assimilação, das dinâmicas de perseguição e de exclusão, da passagem do mundo rural ao urbano, da irrupção da droga ou das seitas e da influência da televisão, o núcleo fundamental da ciganidade parece continuar inalterável, graças, em grande parte, à coesão interna e à cosmovisão cigana. “Igual à metáfora da roda: o exterior mudou mas o centro continuou inalterável, porque o movimento é inerente à própria roda” (Rodriguez, 2011:374). Onde estará o limite da mudança? Até onde se pode mudar sem deixar de ser cigano? Até que se deteriore ou ameace a união e o amor comunitários? Até que a introdução do egoísmo rompa o sentimento comunitário entre os ciganos?

5.5. Aciganar e apayonar: conceitos a resgatar?

O caracter aberto e dinâmico da identidade cigana é, antes de mais, uma forma de ser, um estilo de vida. Um não cigano pode ser aceite pelos não ciganos como um membro da sua comunidade na medida em saiba pensar, comportar-se e expressar-se como um cigano; aquilo a que se chama aciganado (Rodriguez, 2011:372).

Para Bento, as fronteiras só se cruzam se houver imposição ou necessidade.

Eu não consigo ver cruzamentos [entre o mundo cigano e o mundo payo] se não for pela força da imposição de uma das partes ou pela necessidade de uma delas... Aciganar: Não consigo ver nenhum. Reconheço um certo gosto pela nossa música e dança, alguma moda étnica... Apayonar: Muita coisa, o modo de vestir, os casamentos que eram 2, 3 dias e agora são já 1 dia, o modo como se vivem as relações amorosas com um total desapego, hoje gostam daquele amanhã por coisas insignificantes, porque não se cede aqui e acolá, já é motivo para separação e afastamento... (Bento)

Para Cláudio, a influência da comunidade cigana sobre a sociedade maioritária é reduzida devido à falta de conhecimento da cultura e, sobretudo, em considerá-la atrasada.

Aciganar é uma coisa que tem de ter um pequeno gesto cigano, uma maneira cigana de ser ou de fazer. É tipo o sal na comida: é pôr um bocado de cigano lá para dentro. Talvez os espanhóis que tiraram o flamenco dos ciganos. Apayonar... A maneira de gerir o dinheiro e o tempo. O cigano tem dificuldade em gerir o dinheiro e agora já começa a poupar, a organizar-se. Mas, no fundo, a influência é muito maior de um lado porque o senhor nos acha errados. Impõe leis que não consegue perceber. Eu só posso falar de um assunto depois de eu estar bem dentro dele e de o conhecer a fundo. E como não conhece a nossa comunidade, a nossa cultura, acha que está tudo errado na nossa comunidade. As pessoas não dão a oportunidade para conhecerem as pessoas e

as coisas dos ciganos. Pensam que nós ficámos atrasados no tempo. Não se interessam. Somos a minoria étnica mais pequenina e a mais perseguida em Portugal. Mas, acho que a gente vai tirando um bocadinho a cada um e vamos aprendendo e fazendo à nossa maneira. Acho que tem de ser assim, temos de nos alimentar com um bocadinho de cada um. É assim que vamos aprendendo de cada um e evoluindo. (Cláudio)

Para Jaime, essas duas palavras não têm sentido, porque o que acontece é um processo de aprendizagem de ambas as partes.

Aciganar é uma palavra tão feia. Parece: “Já vão ali aciganar. Já vão roubar. Já vão fazer um engano”. Isso é uma palavra que até me faz sentir mal. Horrível. E apayonar então é pior ainda... Não. São duas palavras que desconheço! São palavras negativas e sem definição. É uma palavra que não vem descrita no dicionário. Mas não, não concordo. Se aciganar é querer adoptar elementos da cultura do outro, não concordo. É querer aprender e querer conhecer a cultura do outro e a sociedade majoritária não querer adoptar. Eu tento inserir-me na sociedade respeitando as leis, as pessoas, mas isso não é adoptar isso é viver, é aprender. Por isso, não concordo com essas duas palavras. Vocês aprendem connosco, e nós aprendemos com vocês. É uma troca, não nos tornamos um, mas tornamo-nos numa mesma cultura. Para aprender a cultura africana tem de ser um pouco como eles. Mas isso não é adoptar, é querer aprender. A palavra aciganar até parece uma palavra que quer dizer “embruxada”. Mais vale dizer assim: “você parece uma cigana, quis tanto aprender que ficou enraizada na nossa cultura”. É muito mais giro dizer isto do que dizer “aciganada”. São palavras pobres. E hoje o que é que diz o dicionário sobre o cigano? Continua a ser ladrão, faz e acontece!? Isso é que temos de lutar para mudar o significado dessa palavra no dicionário. Não sou nem mais nem menos ladrão por ser cigano do que qualquer outra pessoa, como por exemplo o Paulo Portas ou o Sócrates. Não, apayonar não. É a palavra paíto. Que quer dizer não cigano. (Jaime)

Para o Leandro, existe apenas aquela barreira intransponível que é o ritual do casamento tradicional cigano, para quem, serão os ciganos que os colocam as barreiras, sendo necessário haver um trabalho, no interior das comunidades ciganas, para se abrirem ao Outro.

Acho que só há uma barreira entre as duas culturas: é no casamento, o arrontamento¹⁰⁷. Houve um casamento em que a minha mulher foi convidada só que ela disse que não se sentia bem e ficou à porta. Era madrinha e não era cigana. Não misturamos certas coisas. Há aquela barreira que nunca vai passar. Senhor aqui, cigano ali. Respeitam muito bem, mas há aquela coisa que separa. [E quem põe essa barreira?] São os ciganos. As verdades são para ser ditas. É o que estava a dizer há bocado. Há um certo trabalho que tem de partir do cigano, de dentro da etnia. Se o cigano não aceita o senhor, como é que o senhor vai aceitar o cigano. É preciso trabalhar a cabeça dos ciganos para eles se abrirem aos outros. (Leandro)

Quanto ao Lourenço, aprendeu a lidar com ambas as palavras porque se situa confortavelmente entre as duas, ainda que uma – aciganar – lhe seja conotativamente negativa.

Tem dificuldade em identificá-las, mas realça que, efectivamente, aparece a palavra “apayonao” para definir a pessoa cigana que adquire modo dos senhores, modos que diz serem maneiras de falar, gestos e posturas físicas. Quanto à palavra aciganar, não conseguiu identificar elementos, situações ou modos de estar e ser, atribuindo-lhe um significado pejorativo, uma vez que no dicionário a palavra é definida como intrujar.

Aflorou que, talvez na música, se pudesse referir que o flamenco espanhol tenha sido aciganado pelos ciganos, quando o confrontei com o aspecto positivo da palavra aciganar, ou seja, o significado de “tornar à maneira cigana” algo que é exterior à cultura. (Lourenço. Nota de campo 14)

Para Olívia, o exemplo da “tia Clara”, uma trãnsfuga, é paradigmático de se como pode aciganar.

Estas moças não ciganas que casam com ciganos, conseguem, de uma forma natural, sem se forçarem a elas próprias, transformar-se e são reconhecidas como ciganas. Temos exemplos de casamentos mistos muito bem-sucedidos em que as mulheres se tornam ciganas e são reconhecidas enquanto tal, com muito respeito, porque assumem todos os valores e hábitos da cultura. Por exemplo, a “tia Clara”, que não é cigana e que casou com um cigano, toda a gente lhe chama a “tia Clara”. Ela fugiu com o rapaz e não casou segundo a lei cigana. Mas ela não fingiu ser cigana, está-lhe no coração

¹⁰⁷ Desfloramento.

essa transformação. Isso, para mim, é aciganar. Não é só a vida de cigana, ela fingir-se de cigana, é o modo de sentir-se cigano.

Ela sente-se cigana. Sente-se! É interior! Para além de ter um filho casado com uma não cigana, tem uma filha que trouxe da Bélgica (ela enviuvou muito cedo – 21 anos -e foi viver para a junto da família dela na Bélgica), quando ela estava em idade casadoira – 10 anos, para casar com um cigano. Ela ficou grávida da filha quando o marido morreu. Isso é que é importante. Ela ficou viúva com pouco mais de 20 anos. O filho dela casou com uma sobrinha dela que mora em Bruxelas, há mais de 10 anos. E ela, com a filha pequenina foi para Bruxelas viver para a casa do irmão dela. Quando a filha fez 10 anos, ela veio para Portugal para a casar com um cigano, para que ninguém lhe tivesse que pôr famas. Entende? Veja-me bem se aquela mulher era cigana ou não era? Ela casou-a com um cigano que andava nos olhinhos das meninas todas. E ela conseguiu-o apanhar. Filha de uma “senhora” e viúva, ainda por cima. E a “Tia Clara” é reconhecida e valorizada aos olhos de toda a gente como uma cigana “verdadeira”, como se tivesse nascido cigana e criada com ciganos. Isto é tão sentir na pele que eu não lhe posso dizer de outra forma. Apayoná. Vem de paíto. Se uma cigana me diz “Que apayoná é!” quer dizer “que é uma senhora”, uma não cigana. (Olívia)

Para Rafael, o facto de lhe atribuírem maneiras não ciganas não é problemático, porque não se deixa de ser cigano por isso. Quanto à palavra aciganar, por ser pejorativamente conotada, parece não fazer sentido utilizá-la.

Apayonao... Tem maneiras de senhor. As vezes já me disseram a mim... Há dias fui à divisão da habitação com um jovem que me viu falar com os técnicos e disse-me “Tu falas como os senhores! Tu falas à cigano comigo mas quando estás com os senhores falas à senhor!” A mim já me têm dito muito essa palavra. Aciganar, se calhar é mais os não ciganos que utilizam esse termo. Se formos ver ao dicionário é um bocadinho triste. O cigano está associado a trapaça, burla, e aciganar deve ter qualquer coisa semelhante. [Uma pessoa apayonao vê-se] Pelas maneiras de falar. Pela forma de agir. Há coisas que os ciganos não fazem. Há gestos que, se calhar, o cigano não faz perto de outro cigano. E se houver um cigano com maneiras apayonao que os faça: “Ai, filho, é apayonao!” São coisas [gestos e falas] que surgem no ato. Quando se diz apayoná, não quer dizer que se deixou de ser cigano, quer dizer que tem algumas maneiras de senhor. (Rafael)

Para a Tatiana, é mais fácil para um senhor tornar-se cigano do que o contrário. As maneiras ciganas que são apropriadas pelos senhores, ainda que superficiais, revelador de que a sua cultura é envolvente. Contudo, considera que o orgulho cigano não deixa *apayonar-se* completamente.

*Fico bastante surpreendida, ao observar, como a nossa cultura é tão envolvente. Acho imensa graça aos “senhores” que convivem connosco, pois não demoram muito a ganhar certo sotaque, ou certos hábitos, maneiras de pensar, etc. Tenho o exemplo de um dos nossos estagiários do projecto. Quando ele chegou, juntamente com a colega, eu disse-lhes: “Dou um mês, para vocês andarem por aí todos **aciganados**.” Eles riram e o rapaz disse que achava isso impossível. Hoje, o rapaz faz comentários bastante engraçados, num sotaque tripeiro aciganado, do género: “O dia hoje está mel” ou “Aí, tu “biste-me” aquele senhor? Oh filho!” ou “Então? “mekié” pessoal? Que sarrabulho que vai aqui!” É, sem dúvida muito, engraçado. Acabam por dar-se conta que, devem viver a vida mais relaxados, menos apreensivos, e optando por uma vida, como costume dizer, “boémia ajuizada”. A influência dos senhores para o cigano que convive muito com “paítos” não é muita, nem tanta, como o contrário. O “senhor” adapta-se muito mais rápido à nossa maneira do que um cigano à maneira do “senhor”. Mas claro que há influência. O cigano detesta e não consegue adaptar-se à ideia de ter um “senhor” a mandar nele (um patrão). O cigano sempre viveu dono do seu nariz e ter agora um patrão que lhe dê ordens e exija horários, é difícil para ele se adaptar. Mas com isso aprende a ser responsável. O cigano sempre foi visionário e ambicioso, mas os horizontes nunca foram muitos largos; um cigano, com um “senhor”, pode aprender, de certa forma, a tornar-se visionário. Claro que é possível haver harmonia, na convivência ou conjugação de culturas. Vemos casais mistos que provam exactamente isso, ou até em grupos de amigos. (Tatiana)*

Capítulo 6 - Empurrando e puxando fronteiras...Uma síntese possível

Importa referir que os inúmeros e longos testemunhos seleccionados, nos dois capítulos anteriores, para ilustrar os vários blocos temáticos do guião da entrevista/observação, assemelham-se ao já explicitados pelos vários estudos realizados recentemente, não só no estrangeiro, nomeadamente em França e Espanha, mas também em Portugal, (tendo estes sido abordados no 2º capítulo). As diferenças ou inovações principais, na minha opinião, residem: 1) na entrevista a pessoas ciganas com mais estudos do que a grande maioria dos ciganos, não lhes retirando, contudo, a pressão do grupo de pertença para o conservadorismo, no que diz respeito ao papel das mulheres; 2) na utilização da internet, como veículo de comunicação e divulgação da cultura cigana, que traz as suas oportunidades mas também os seus riscos; 3) a ideia de que o RSI serve para retirar os ciganos da sociedade maioritária, sendo preferível a sua integração no mercado de trabalho em profissões não desempenhadas tradicionalmente por ciganos e também incentivando o seu empreendedorismo secular (ainda que informal).

Passemos então, à síntese possível, na qual se pretende, então, partilhar a reflexão da investigadora.

Uma síntese possível para “*aprender a ser cigano hoje,*” em Portugal, é saber manejar as fronteiras, empurrando-as e puxando-as, conforme se quer distinguir e distanciar ou assemelhar e aproximar do Outro. Sendo que a decisão dessa aproximação ou distanciação reside no indivíduo, ainda que condicionada pela pressão do grupo, seja o grupo de pertença cigana, seja o grupo de pertença não cigana, que legitimam, ou não, as normas e a moral.

E essas fronteiras existem efectivamente, pois “há aquela barreira que nunca passa, senhor aqui, cigano ali.” (Leandro), tanto nas mentes das pessoas ciganas entre si (veja-

se as diversas distinções internas – chabotos, malteses, seminómades, etc..), mas consideradas fora do grupo restrito, isto é, fora da linhagem de pertença, como em relação aos Outros, não ciganos da sociedade maioritária. Podem, contudo, revelar-se elásticas e porosas e que, em determinadas situações e contextos, podem rigidificar-se e, noutras, flexibilizar-se. As condições que determinam a sua flexibilização residem nos espaços e tempos que favoreçam a aproximação física e psicoafectivas, propiciadora da miscigenação, através do reconhecimento mútuo das diferenças mas também das semelhanças, em que seja óbvio a manifestação do respeito pelas diferenças do Outro sem juízos de valor, e, sem, contudo, deixar de ser interpeladora.

É através dos contactos entre diferentes, que se conhecem novas formas de estar, de ser e de pensar, a que as pessoas podem aderir por afectos – mexendo nos valores mais profundos – ou aderir por modas – mexendo apenas nas práticas sem pôr em causa os valores subjacentes.

No caso das comunidades ciganas, as mudanças observadas têm sido sobretudo superficiais, mexendo nas práticas sociais que impliquem a adopção de mudanças técnicas (Hall, 1996), as quais, com continuidade e constância, podem penetrar no núcleo mais recôndito dos valores culturais dos indivíduos, que, por sua vez, podem ir alterando as tradições culturais, mantendo-as e renovando-as. É nesse aparente paradoxo, que se constroem equilíbrios instáveis, que se pode também designar por “arte e engenho de ser cigano evoluído”, fruto de um trabalho reflexivo sobre si próprio – “É assim que levo as minhas vidas de senhor e de cigano, em cima de uma corda” (Leandro), permeáveis às aprendizagens com o Outro, às trocas mútuas – “Querer aprender e conhecer a cultura do Outro. Vocês aprendem connosco e nós aprendemos com vocês” (Jaime) – mas que dão origem a uma maneira cigana de fazer - “A gente vai tirando um bocadinho a cada um e vamos aprendendo e fazendo à nossa maneira (...), com aquele *swing*¹⁰⁸” (Cláudio). A maneira de ser cigana é também mais fácil de ser apreendida pelos não ciganos – “Fico bastante surpreendida ao observar como a nossa cultura é tão envolvente. Acho imensa graça aos senhores que convivem connosco, pois

¹⁰⁸ O significado desta palavra inglesa é equivalente a gingar, em português, e a menear em castelhano, querendo dizer um certo jeito de ancas, um certo jogo de cintura. A imagem de movimento corporal é com frequência também, por analogia, atribuída à dinâmica que é preciso imprimir às relações sociais, reveladora de grande flexibilidade e de equilíbrio dinâmico atribuídos às pessoas que aprenderam a lidar com os Outros diferentes ou com os constrangimentos da vida.

não demoram muito a ganhar certo sotaque, certos hábitos, maneiras de pensar.” (Tatiana)

Mas essa *maneira cigana de fazer*, ainda que, neste caso, se situe na cultura de superfície, pode contribuir para uma outra conotação da palavra “aciganar”, resgatando-a (reabilitando, libertando) da sua carga pejorativa.

Quanto à reabilitação (requalificação) da palavra “apayonar” (ou “apayar”), parece ser mais difícil, porque, na mente cigana, “ter maneiras de senhor” é sinónimo de perder um pouco o “orgulho de ser cigano” ou a “segurança para a acção” (Casa-Nova, 2009). Contudo, as novas gerações, ao demonstrarem “maneiras de senhor”, conservando e renovando as tradições ciganas, contribuem para uma conotação menos negativa de *apayonar*. “O senhor adapta-se muito mais rápido à nossa maneira do que um cigano à maneira do senhor. Mas influência há sempre” (Tatiana). Mas, “quando se diz *apayonao*, não quer dizer que se deixou de ser cigano, quer dizer que tem maneiras de senhor” (Rafael), assenta no famoso “orgulho em ser cigano”, e que, ao que parece, “a sociedade maioritária não suporta na comunidade cigana” (Soraia). Será este orgulho, que continua a erguer barreiras e distâncias, uma forma de resistência? Para Cláudio, o facto de os não ciganos os considerarem atrasados pode explicar a menor influência que os ciganos podem exercer sobre os não ciganos. “No fundo, a influência é muito maior de um lado, porque o senhor nos acha errados.” No entender de Bento, por exemplo, não vislumbra “cruzamentos se não pela força da imposição de uma das partes ou pela necessidade de uma delas...” (Bento). Será essa imposição, sentida como vinda do exterior, e essa necessidade, como vinda do interior, ou serão elas coexistentes de ambos os lados, consoante as circunstâncias, dando sentido à imagem dinâmica (o tal swing, gingar, menear) de “empurrar e puxar fronteiras”?

Ao longo da explanação do quadro teórico, colocou-se a hipótese de, efectivamente, se operarem mudanças nas práticas culturais ciganas, as quais foram sendo confirmadas através da exposição dos dados empíricos, nomeadamente no quarto e quinto capítulo. Retomam-se aqui apenas aquelas que se propôs desvelar nos objectivos propostos.

Confirma-se que as três medidas sociais implementadas pós 25 de Abril – PER, RSI e escolaridade diria antes “compulsiva”(uma vez que a escolaridade era já obrigatória

antes do 25 de Abril) - trouxeram algumas mudanças nas práticas sociais tradicionais ciganas.

- O alojamento social e a sedentarização, sobretudo nas grandes cidades, obrigaram a adaptar a lei cigana da gestão dos territórios, tanto na prevenção de descalços como na sua resolução. Trouxe também uma maior aproximação física e obrigou a uma coexistência, também ela compulsiva, nem sempre pacífica na gestão das diferenças de práticas e hábitos sociais.

- A escolarização “compulsiva”, e, sobretudo o seu prolongamento até aos 15 anos, e, mais recentemente aos 18, trouxe algumas mudanças nas práticas familiares e nas ambições e expectativas das crianças e jovens face à “vida de cigano”. Nesse sentido, foi sobretudo promotora de convívio com outras maneiras de pensar e de fazer que favoreceu um aumento de casamentos mistos, por um lado, e, por outro, contribuiu para abrir os horizontes das mulheres que, por sua vez, no privado, foram introduzindo, silenciosamente, mudanças de comportamentos nos homens; e também flexibilização da lei cigana, no que diz respeito à gestão dos fugitivos, dos casamentos e do papel atribuído às mulheres.

- O rendimento social de inserção, a par da redução dos nichos de trabalho tradicional (feiras, mercados e trabalhos agrícolas sazonais), arrastaram consigo expectativas frustradas face à inserção laboral e social na sociedade maioritária, introduzindo uma nova postura de passividade, contrária ao que era comumente reconhecida como uma força nas comunidades ciganas, como o empreendedorismo, ainda que fosse mais visível na economia informal. Nesse sentido, esta medida é também vista negativamente pelas comunidades ciganas, se não forem introduzidas, a par, medidas efectivas de inserção laboral, uma vez que contribui para alimentar o estigma de parasitismo social, como tão bem ilustra o testemunho do Leandro.

- Há ainda a considerar, com o aumento da penetração da Igreja Evangélica, uma estratégia para trazer “civilização”, entendida como civilidade e docilidade, que, aos olhos das comunidades ciganas, seria promotora de uma maior e melhor inserção na sociedade maioritária, contribuindo para reduzir o estigma de serem “violentos e agressivos”, na óptica da sociedade maioritária. Esta estratégia, contrariamente ao que

supunha, parece não trazer mudanças na hierarquia social cigana, pelo menos, assim é encarada pela maioria dos entrevistados.

- Todavia, um novo fenómeno, o qual desconhecia a sua amplitude, foi desocultado ao longo do trabalho empírico, mas também por força das minhas relações pessoais com as pessoas ciganas entrevistadas, e que parece ter influência nas comunidades ciganas, nomeadamente nas gerações mais jovens. Trata-se da emergente comunidade virtual cigana, contribuindo para a experimentação de novas identidades, ainda que virtuais, com algumas repercussões na vida real, como nos foi alertado por Paulo (Fonte 2).

Do exposto, julga-se que os três objectivos específicos, enunciados no capítulo um, no qual são explicitados o olhar e a escuta com que a investigadora observa e interpreta a realidade, foram alcançados.

Esses três objectivos deram corpo à questão central do estudo formulada “como se aprende a ser cigano hoje” tendo implícita a hipótese de partida de que as comunidades ciganas têm vindo a sofrer mudanças aceleradas há mais de três décadas, isto é, sobretudo desde a implementação da democracia em Portugal.

Assim, e tentando sintetizar as respostas a estes três objectivos, apresenta-se um conjunto de **indicadores endógenos de mudança**, encarados como efeitos visíveis de mudanças:

- um aumento de casamentos mistos;
- uma transformação do papel do negócio tradicional (a venda e o trabalho agrícola sazonal) que enforma a “vida de cigano”;
- adaptações em relação à expressão e vivência do luto e do casamento (e dos fugimentos) que remetem para
- a transformação da censura social, permitindo rupturas individuais, indiciando alguma fragilidade na coesão social cigana; transformação que vai
- permitindo um crescente individualismo;
- um crescente número de divórcios;
- um novo papel da mulher que, silenciosamente, vai “mexendo” no papel do homem;
- o aparecimento de um novo regulador endógeno das práticas sociais e culturais que é o culto evangélico cigano;

- a construção de uma classe média capaz de fazer a necessária síntese entre tradição e modernidade no que diz respeito aos costumes ciganos e práticas culturais;
- o fortalecimento da consciência colectiva dos ciganos e progressiva geração de novos conceitos como o da adolescência e o de juventude (antes passava-se directamente da infância para a vida adulta, através do casamento) por um lado, e, por outro lado, a emergência da problemática da 3ª idade (aparecimento de velhos adoentados que precisam de ser acompanhados através de apoios domiciliários ou mesmo internados em lares);
- e, finalmente, o emergente espaço virtual manejado e utilizado para comunicação e divulgação de aspectos renovados da cultura, indutores de exploração de mais espaços de liberdade “fora do controlo social”.

Continuando na construção de uma síntese, apresentam-se alguns **factores exógenos dessas mudanças:**

- Uma alteração profunda das condições económicas de vida tendo duas consequências: i) a crise do mundo rural e das actividades rurais levando a um acentuado movimento migratório, com deslocações maciças para as periferias urbanas; ii) alterações das condições do exercício dos negócios nos mercados e feiras, com o aparecimento da ASAE (referido por Bernardo) e consequente controlo administrativo e financeiro das actividades tradicionais ciganas.
- A escolarização, no âmbito da qual só se coloca a questão da escolarização das raparigas a partir do momento em que o ensino é tornado “compulsivo”, sobretudo por via da implementação do RMG/RSI, assim como a formação profissional, nomeadamente das mulheres. Trata-se de um dos palcos de incompreensões, conflitualidade e de interpelação, mas também de oportunidades e de desafios, assente em lógicas diferentes entre duas culturas obrigadas, por decreto e/ou imposição, a conviverem, mais do que a coexistirem, como acontece nos espaços de alojamento social.
- A multiplicação dos espaços de encontro da comunidade cigana com Outros, nomeadamente nos bairros sociais, nas escolas, nos hospitais, nos centros de saúde, etc. que resultam do...

- ...desenvolvimento da democracia. Para além das liberdades de expressão conquistadas com a democracia, vêm associadas a ela as condições de igualdade. Nunca como hoje se discute a necessidade de igualdade de oportunidades, o que obriga a um conjunto de estratégias, por parte do Estado, que multiplicam os factores de contactos entre as diversas comunidades, por força de algumas regras fundamentais de um Estado democrático. A regra da distribuição sem discriminação é uma regra imposta pela própria democracia que é exercida de forma “cega”, uma vez que não se organiza para responder às diferenças mas sim para impor semelhanças. Esta lógica de organização vai conflitar com todas as diferenças que aparecem, criando novos espaços de tensão ou de (des)encontro com as diversas comunidades. É nesta lógica que se insere a escola que impõe a lógica da semelhança como uma obrigação da democracia. Resta-nos perceber que a “verdadeira” democracia deve aprender a organizar a diferença, interagindo com ela de forma desigual, quando é necessário que seja desigual, e igual, quando se mostra imperioso que seja igual, como referiu Boaventura Sousa Santos, em 1996, uma frase sintética que se tornou famosa: “Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”.

- A emergência de novas sensibilidades e abordagens, por parte da sociedade maioritária. Efectivamente, encontramos hoje interventores sociais mais conscientes, mais solidários, em que a luta contra a discriminação étnica (ou discriminação da mulher, do pobre, do doente com SIDA, do homossexual, etc.) é relativamente recente, tem 20/30 anos, dando origem à consciência cidadã, por parte da sociedade maioritária, que tem efeito nas políticas que vão sendo adoptadas em relação às comunidades ciganas, e que, por sua vez, produz as suas próprias mudanças, nomeadamente tornando-as mais reivindicativas, e, por isso, também mais incómodas para a sociedade maioritária.

- Medidas coercivas produzem também mudanças [imposição (da democracia) / necessidade (do cigano) – Bento], em especial as medidas coercivas de natureza democrática porque são aquelas que aparecem legitimadas, e, por isso, têm um poder transformador maior do que a medida coerciva não democrática (a força bruta da GNR antes do 25 de Abril *versus* a persuasão da “polícia de proximidade”), ainda que a lógica da submissão e da ordem esteja subjacente nas duas formas de coerção.

- A força atractiva (possibilitada pelos contactos) de certas possibilidades oferecidas pela sociedade maioritária – a comodidade, o conforto, o bem-estar material – desafia a lei cigana, nomeadamente na regulação dos conflitos interno, nas sanções atribuídas, como por exemplo na divisão dos territórios por via das dos contrários, na separação dos casais muito jovens ou de casais mistos com filhos, etc...
- A Igreja Evangélica de Filadelfia tem tido um papel subterrâneo, muito acentuado, não se fazendo ainda sentir, aparentemente, na hierarquia cigana, mas “mexendo” nas suas práticas sociais (“perdoando os contrários”, por exemplo) e tornando os pastores potenciais interlocutores para resolução de conflitos e fonte de prestígio, “mexendo” também na psicologia cigana (aumento da consciencialização da etnicidade/ciganidade e do seu poder político).
- A incidência efectiva dos meios de comunicação, nomeadamente das novas tecnologias e das redes sociais, que vieram trazer transformações que também atingem as comunidades ciganas, referidas por quase todos os entrevistados, nomeadamente pelo Paulo. Por exemplo: i) no youtube, existem inúmeras imagens de festas, casamentos, grupos musicais, sketches; ii) nos blogues ciganos¹⁰⁹ que divulgam músicas, injustiças, discriminações e alimentam debates sobre a evolução das práticas sociais ciganas; iii) nas redes sociais, acontecem trocas de identidades para se adentarem nos grupos não ciganos e ciganos e participar nos debates e conversas (*chats*) on line.
- A emergência de uma nova metodologia de intervenção no campo educativo e social, assente na valorização da articulação entre educação formal e informal e no convívio intercultural. São disso exemplo os projectos locais do programa Escolhas e do programa TEIP, dos quais alguns dos entrevistados fazem parte.

O que nos remete para a análise da questão **como é que as pessoas ciganas lidam com estas mudanças?**

A forma como se relacionam com as mudanças é **tomando consciência** de que existem (são unânimes em referir e terem consciência de haver mudanças), seja por as

¹⁰⁹ Inclusive, recentemente (julho 2012), foi construída uma página sobre violência doméstica por um jovem cigano <http://gipsyisma.wix.com/violenciadomestica#!home/mainPage>, contribuindo para desmontar o estereótipo de que o cigano é violento.

considerar benéficas, seja por as considerar nefastas, e, nesse sentido, mostram querer controlar os seus efeitos, tornando-se numa **mudança gerida e controlada**¹¹⁰. Eventualmente, podem rejeitar, aqui ou ali, não controlá-la e esta ir para além do desejável, mas, estando conscientes desse perigo, também encaram-no como uma oportunidade de afirmação e de enriquecimento da própria cultura (“capacidade de ter sonhos com a minha cultura” Tatiana, Bento, Soraia, Paulo), **mostrando capacidade de ver na mudança, embora uma ameaça, também uma oportunidade**; não tanto para se libertarem da comunidade cigana mas como uma oportunidade de a reforçar, tornando-a mais sólida, mais estruturada, mais consciente da sua própria etnicidade/ciganidade. A ideia que perpassa as diversas narrativas é que antes, muitas das dimensões culturais das comunidades ciganas eram sentidas espontaneamente, e que, agora, são sentidas conscientemente. Desta forma, as mudanças ocorridas acabam por constituir factores de fortalecimento da sua própria cultura (Jaime, Rafael, entre outros) e não tanto da sua fragilidade, como vaticinaram alguns investigadores, nomeadamente Daniel Seabra Lopes (2008), ou até a sua diluição na opinião de Manuel Costa (2006). Para essa diferente perspectiva, contribui, sem dúvida, o facto dos entrevistados deste estudo terem estudos académicos mais elevados do que as pessoas ciganas estudadas pelos autores atrás referidos. O que nos remete para a questão de se estar perante uma mudança paulatina, à medida que as novas gerações forem sendo alvo de escolarização/formação e consequente qualificação profissional e inserção laboral.

À medida que ganham consciencialização, mais se torna patente **o orgulho de ser cigano**, exaltando as virtudes do povo cigano em confronto com a sociedade dos *paítos*, com valores já “perdidos”, sentindo-se superiores (referidos por quase todos menos pelo Leandro).

Quanto mais desenvolvidos intelectualmente (patentes nos discursos dos que detêm mais escolaridade e maior convívio com não ciganos, ou seja, os mais “*apayonados*”), maior consciência vão tendo da sua *ciganidade*, elegendo aspectos que têm a ver com os valores (nível estrutural da mudança) e não tanto os aspectos que têm a ver com os usos e costumes (nível circunstancial da mudança), desvalorizando as mudanças dos usos e

¹¹⁰ “Os ciganos possuem uma vantagem cognitiva decisiva sobre os paitos: tem o poder de agir com eles permanecendo de fora deles” (Olivera, 2012:460)

costumes e sobrevalorizando a perenidade dos valores. Não deixando, contudo, de haver interação entre usos e costumes e valores, porque alguns dos usos e costumes são expressão de valores (honra e vergonha e virgindade da rapariga no casamento, por exemplo).

Esta gestão da mudança vem confirmar a tese da cultura enquanto cultura de fronteira (1º e 2º capítulos). As comunidades ciganas gerem os limites das fronteiras, estando numa permanente relação de tensão com as fronteiras que as delimitam. E é na definição das limitações da cultura e do seu quadro de referência, que se posicionam face ao quadro cultural da cultura maioritária, e que vivem, sobrevivem, existem e são felizes. As mudanças vieram alargar e mexer nas fronteiras sem as abolir, deslocando-as mais adiante ou mais próximas, mas continuando a viver dentro delas. Digamos que o ser cigano desloca-se com as fronteiras, que maneja mas não ultrapassa. Nestes movimentos centrípetos e centrífugos, podem surgir contextos propiciadores à geração de pessoas híbridas (Paulo), miscigenas (Leandro), que conseguem elaborar e sintetizar fusões (Joaquim e Soraia), dando origem a reconfigurações identitárias, contribuindo para uma ciganidade renovada.

E é aqui que entram os conceitos de *aciganar* e *apayonar*, conceitos que não são aceites pelos entrevistados devido às suas conotações pejorativas inscritas nos dicionários. Conceitos frutos antes, diria, de uma construção social da investigadora. Será de os resgatar? Será de os requalificar, atribuindo-lhes um significado mais positivo?

Com o conceito de *aciganar* procura-se dar conta da capacidade das comunidades ciganas se requalificarem, mantendo o essencial daquilo que as define e caracteriza, assimilando, transformando e adaptando a realidade que as circunda à sua própria cultura e maneira de viver, dando forma à *ciganidade*. Será a capacidade de **ressignificar a realidade** que dá forma à palavra *aciganar*, ressignificando a própria cultura.

Apayonar toca na parte superficial e técnica (Hall, 1996) da pessoa cigana, nos seus modos de ser “urbanizada”, “civilizada”, “educada”; conseguem *apayonar-se* – falar e ter modos de *paíto* – com os *paítos* e quando querem, porque dominam as duas culturas, optando por uma delas, em casos limites.

Por isso, considera-se um erro tratar as comunidades ciganas como sendo uniformes e monolíticas, como tão bem fizeram questão de o sublinhar nas diversas narrativas. São heterogêneas e estratificadas por linhagens, por territórios, urbano/rural, sedentário/nômadas, evangelizadas/católicas, escolarizadas ou não.

Está, portanto, claramente excluída qualquer hipótese de encarar as comunidades ciganas numa lógica de menosprezo e de desvalorização. Trata-se de comunidades pró-activas. O “problema cigano” não existia há 30/40 anos porque era invisível, porque as comunidades ciganas estavam guetizadas. Foram encaradas como um “problema” quando vieram “mexer” na ordem social, na medida em que a sociedade maioritária foi obrigada, pelas próprias regras da democracia, a interagir com elas. São, portanto, bem pelo contrário, pessoas dotadas de dignidade, de valores morais, éticos e estéticos profundos, que lhes conferem uma maneira de pensar e de sentir específicas que Sérgio Rodriguez (2011) designa de ciganidade e que tentou sintetizar na definição que se apresenta:

“Ser cigano é configurar a própria existência, consciente e criticamente, segundo um sistema de compreensão de tipo realista, sensitivo, intuitivo e pragmático; uma concepção da realidade que prima a vida e a independência comunitária e que ordena o tempo e o espaço em função de referentes afectivos; um código de conduta baseado em valores como o respeito, a fraternidade, a coerência, a liberdade e a eficácia; e uma forma de expressão que privilegia a emoção subjectiva partilhada no seio da própria comunidade; nos quais a pessoa sente que alcança a sua plenitude na medida em que se consagra aos demais membros da sua comunidade, cujo bem-estar se antepõe ao próprio, com quem partilha um mesmo referente histórico-geográfico e uma mesma vontade de sobreviver”(...)“Tudo o que se situa fora desta definição, que marca os limites do mundo cigano, é o que a cultura qualifica de “coisas de payos”. Ser cigano viria definido como uma disposição a configurar conscientemente a própria existência de acordo com um sistema de pensamento, uma cosmovisão e um sistema de valores. É o que os ciganos formularam baseando-se na relação entre a palavra ciganidade e o binómio sentimento/conduta. Mais do que uma soma de elementos, como formulam alguns ciganos, ser cigano baseia-se na forma de interpretar estes elementos. Nesse sentido assemelha-se a um caleidoscópio, a um estilo de vida” (Rodriguez, 2011:368-369).

Por sua vez, Martin Olivera (2012), colocou a dúvida sobre a existência de uma ciganidade construída uma vez por todas, considerando-a um processo inacabado sempre em construção, acompanhando a evolução dos tempos.

“Ser cigano é uma totalidade em movimento que não tem limites e, desde logo, não pode ser apreendido se não do interior, não pelas “coisas” (concretas ou abstractas) que o definem, mas pelos “factos”. Não se funda nem sobre uma substância isolável e essencial, nem mesmo sobre um contexto estabelecido uma vez por todas. O ser cigano é um desabrochar nunca acabado e contudo sempre já lá” (Olivera, 2012:24)

Esta afirmação vem confirmar o que Olívia me tem confidenciado ao longo dos anos, utilizando um provérbio bem português, para definir os limites movediços do ser cigano: “Nem tudo o que parece é, nem tudo o que é parece”, afirmando que “a mesma palavra pode ter significados muitos diferentes, bastando para isso que saia ou entre uma pessoa num determinado contexto; o que é pode ser deixar de ser, num instante.”

Resta-me devolver os meus sentimentos sobre algumas das **potencialidades e fragilidades do presente estudo**.

Assim, julgo que este trabalho veio reforçar as conclusões de vários investigadores sociais que, mais recentemente, pesquisaram sobre grupos ciganos em Portugal, dos quais se destacam Abílio Amiguinho, Alexandra Castro, Ana Maria Magalhães, Daniel Seabra Lopes, José Gabriel Pereira Bastos, Lurdes Nicolau, Manuela Mendes, Maria José Casa-Nova, Olga Magano, Rui Llera Blanes, entre outros. Nesse sentido, procurou-se articular os saberes produzidos, conferindo-lhes actualidade, através das narrativas aqui partilhadas pelas diversas pessoas ciganas entrevistadas, oriundas de diversas regiões do país. E nessa actualização, desocultou-se emergentes comunidades virtuais ciganas, podendo constituir-se numa área de investigação posterior, enformando uma metodologia específica (Hine, 2004) de investigação etnográfica, abordada na metodologia do estudo (capítulo 1). Efectivamente, existe um vasto leque de produções virtuais ciganas a serem exploradas e analisadas, tanto a nível de páginas, de blogues, como de pequenos *sketches* filmados, músicas e casamentos colocados no *you tube* e nas redes sociais, tanto a nível nacional como mundial.

Por outro lado, a ligação afectiva e emocional que tenho (e pretendo continuar a ter) com as pessoas entrevistadas, pôde perscrutar sentires e pensares indizíveis e/ou invisíveis, não apenas aquando da recolha da informação, mas também no seu tratamento, optando, deliberadamente, por observar e divulgar algumas das práticas culturais ciganas, em detrimento de outras. Mas este facto, que assumo, é, sobretudo, coerente com a forma como me reconheço enquanto investigadora e, simultaneamente, interventora social, comprometida com as pessoas (tema explicitado tanto no 1º como no 3º capítulos, como alertado na introdução) daí me ter esforçado por reabilitar conceitos como “*aciganar e apayonar*”, querendo com eles realçar o carácter fluido, flexível e instável das fronteiras que separam mas também que unem as pessoas, sendo esse movimento impulsionado por afectos tecidos e redes construídas ao longo da vida de cada indivíduo, a braços com os seus contextos de vida, mas é também um movimento carregado de dignidade na sua *ciganidade*. Com este estudo, pretendeu-se exaltar o carácter voluntário e consciente com que as pessoas ciganas gerem as mudanças que, embora possam ser sentidas como ameaçadoras, não deixam, no entanto, de ser, também, fontes de oportunidades que lidam e manejam dentro dos limites das fronteiras em movimento que delimitam para si e que são características e definidoras da(s) cultura(s)(s).

No que diz respeito à **relação desta investigação com a área das ciências da educação**, e, mais especificamente, com a formação de adultos (nomeadamente de profissionais de educação) retira-se que “nada se ensina, tudo se aprende”, na forma como as pessoas ciganas implementam a sua “maneira cigana de educar e de aprender”, demonstrando serem pró-activas nos processos de aprendizagem ao longo da vida, sendo gestoras conscientes da sua aprendizagem, da sua autopromoção e do seu autodesenvolvimento. Retira-se também a sua capacidade de gerir o processo educativo pelo qual incutem os seus valores, os quais enformam as suas práticas sociais, processo que se manifesta de modo informal, integrador e intergeracional. Neste processo educativo, assente em processos de socialização, salientam-se alguns pontos importantes a ter em conta quando se pretende implementar sistemas educativos incluindo as pessoas ciganas e que têm a ver com os modos como as crianças, jovens e adultos ciganos aprendem. Os elementos que se pretendem realçar, e que continuam actuais, foram por mim experienciados, ao longo dos vários anos de intervenção e

convívio intercultural, reunido no artigo “O que aprendi com as crianças e famílias ciganas” (Montenegro, 2001). Curiosamente, tomei recentemente conhecimento de dois autores: o francês, Bernard Formoso (1986), que fez uma pesquisa sobre ao processo de socialização das crianças e jovens em grupos gitanos, sinti-manouches e roms, e a catalã Begoña Garcia Pastor (2005), que fez uma pesquisa sobre a educação da infância entre a escola e o bairro de uma comunidade cigana de Valência, e, nas suas páginas, encontrei muitas semelhanças com as minhas “impressões” construídas isoladamente. O que demonstra que muitas similitudes e regularidades podem ser encontradas em grupos ciganos diferentes, separados até geograficamente e cujos contextos socioeconómicos são bastantes diversos.

Seguem-se, então, alguns dos **princípios educativos a ter em conta no sistema educativo** português, quando se pretende fazer face à diversidade cultural das crianças e jovens ciganos, através de uma educação intercultural:

«- Permitir que a criança aprenda por si própria e em interacção com as situações, autonomamente, permanecendo o adulto simultaneamente vigilante e observante, dando poucas ordens verbais, as quais não podem ser transgredidas. “Para disciplinar os filhos é preciso 50% de amor e 50% de firmeza” (Raimundo Maia).

- Acreditar que, a brincar, a criança aprende a conhecer o mundo e que, ao imitar os outros, ela aprende a mover-se nele. A criança não aprende se estiver quieta, sossegada, sem mexer nas coisas, permanentemente reprimida e repreendida... Ela tem de explorar o mundo que a rodeia. São as consequências dos seus actos que a educam mais do que os sermões ou as prescrições. Todos os pequenos sucessos das crianças são valorizados com entusiásticas manifestações de agrado. É importante fortalecer a autoconfiança da criança contribuindo para a construção da sua auto-estima, neste caso, do orgulho em ser cigana.

- Acreditar que as crianças se educam entre si, integradas em grupos naturais e heterogéneos. Os irmãos e os primos são elementos primordiais na transmissão de regras sociais e culturais e inibidores de comportamentos transgressores e/ou menos apropriados. Para além disso, é-lhes incutido não apenas o cuidado pelo outro, nomeadamente porque os mais velhos têm obrigação social e moral de cuidar e proteger

os mais novos, mas também o respeito pelo saber dos mais velhos, pela sabedoria que a experiência de vida traz a cada um.

- O que se diz e transmite à criança e a forma como são geridos e resolvidos os conflitos que surgem entre si é decisivo, daí que os pais não deleguem a outros a transmissão de valores aos seus filhos (educação *versus* instrução) a não ser que tenham confiança nessa pessoa tendo, para isso, demorado um certo tempo (às vezes bem longo) a observar, a analisar e a avaliar o modo como os adultos lidam com as crianças e como gerem os conflitos. (conceito de justiça muito apurado e de respeito pela hierarquia de idade e género).

- O que a criança venha, eventualmente, a aprender na escola tem de lhe ser útil para a sua função familiar e social, caso contrário, os pais procuram evitar que os filhos vivam constrangimentos que os humilhem ou ainda que sejam uma pura perda de tempo porque desaprendem o que a família tem por obrigação ensinar. Para os pais, é no seio da família, o lugar privilegiado onde se aprende as coisas mais importantes da vida, porque é imitando os mais velhos (avós, pais e tios), que personificam a sabedoria da vida, que se aprende as coisas mais importantes, nomeadamente o saber ser, o saber fazer e o saber estar cigano (aprende fazendo através de uma aprendizagem guiada). Para a família cigana é importante que a criança adquira competências sociais, saiba conviver e ter muitas relações sociais que a prestigiem enquanto ser socialmente integrado e querido por todos.

As implicações destas práticas educativas para a construção e reinvenção da escola são várias mas realçam-se, acima de tudo, duas.

A primeira tem a ver com a **organização dos grupos**. A condição essencial para que as crianças se sintam felizes e aceitem momentos de separação da família (ou do contexto familiar), é que elas não se sintam presas, fechadas, escondidas aos olhos dos seus, vivendo discontinuidades e rupturas que comprometam a construção da sua identidade.... Por um lado, para que os pequeninos se sintam serenos e em segurança, disponíveis para a aprendizagem, é imprescindível permitir que, perto deles, estejam os seus irmãos. E, por outro lado, para que as famílias possam avaliar a idoneidade do profissional que está com os seus filhos, saber se é merecedor da sua confiança ao ponto de lhe confiar o seu bem mais precioso, é necessário dar espaço e tempo para que

possam presenciar e partilhar em tudo quanto se proporciona às crianças. As famílias confiam mais facilmente nas pessoas que não se escondem delas, entre quatro paredes (ou por detrás dos portões fechados da escola), sob todo e qualquer o pretexto... Se não há nada a esconder não haverá nada a temer...Portanto, há que aproveitar a predisposição das famílias ciganas em querer participar activamente na educação dos seus filhos, enquanto coformadores.

Daí as iniciativas a que chamo “escola com paredes de vidro”, para tornar visível e compreensível o que se passa no território da Escola. Ou seja, a Escola não é só edifício, a Escola é sobretudo a sua função de organização e gestão dos saberes e capacitação e emancipação das pessoas.

A segunda tem a ver com a **metodologia pedagógica**. É necessário aproveitar a predisposição que as crianças já trazem em ser activamente exploradoras do meio envolvente. Organizar os materiais, os espaços e os tempos de modo a que a criança exercite a sua inesgotável energia, curiosidade e prazer em experimentar o mundo. Mas, como não é fácil, para o docente (ou técnico de serviço social, de resto) perder a “mania” (diria deformação profissional), em querer controlar tudo e todos, há também que aproveitar a predisposição que as crianças mais velhas têm em tomar conta e responsabilizar-se pelos mais novos, tornando-os, também eles, coformadores dos seus colegas mais novos.

As vantagens destas formas de reorganizar os espaços e tempos pedagógicos são várias, mas vou apenas salientar duas:

- A efectiva participação das famílias na vida da escola (ou qualquer outro espaço educativo e/ou pedagógico), transformando-a e apropriando-se dela enquanto espaço verdadeiramente público e comunitário (pertença de todos e de cada um), e não apenas pertença de uma elite intelectual, a dos incluídos e vencedores (brancos, urbanos, católicos, de classe média).
- A efectiva vivência de processos democráticos de partilha de saberes e de poderes, a tão apregoada cidadania activamente democrática.

É claro que estas duas mudanças, no nosso sistema educativo (e não só) burocrático e tecnocrático, exigem do profissional uma mudança profunda e radical, comprometida

socialmente, adaptando uma atitude genuína em não se atribuir o direito de diminuir a cultura/a pertença do outro a pretexto de esta não coincidir com a sua, e não se julgar no direito de querer controlar tudo e todos, apenas porque é detentor de um qualquer poder público. Digo genuína, porque não há traidor mais eficaz das nossas verdadeiras intenções do que uma falsa atitude positiva/empática que, num momento limite, emerge à superfície de forma devastadora. Ser-se genuína e convictamente democrata exige uma profunda crença no outro, uma profunda vontade em contribuir para um mundo mais justo e equitativo. A nossa democracia trouxe liberdade de pensamento e de associação, mas também trouxe a massificação e normalização das pessoas, para já não falar da globalização e consequentes homogeneização e fragmentação da sociedade. E nós (de memória curta) esquecemos que, felizmente, somos pessoas diferentes umas das outras e que qualquer pessoa não só merece como tem o direito a ser tratada com dignidade e justiça social. Digo mundo equitativo e não igualitário e normalizador, pois não somos todos iguais e gostamos que respeitem as nossas especificidades. Como alguém já disse, é preciso igualdade para viver e diversidade para conviver.» (Montenegro, 2001:281-286).

Estas “**impressões**” e “**intuições**” **pedagógicas** encontraram também eco no estudo de Rodriguez (2011) que encontrei recentemente, revendo-me nele. Mas este autor vai mais longe e adentra-se na forma como a apreensão e a construção das aprendizagens são realizadas. Forma que também intuía, ao conviver com as crianças e suas famílias tanto no CAIC-Centro de Animação Infantil e Comunitária da Bela Vista como nas feiras e mercados ou na rua. Efectivamente, as manifestações culturais ciganas, tendo uma função socializadora, transmitem-se na quotidianidade através de celebrações eminentemente visuais e sonoras, através:

- da espontaneidade, do improviso e do “duende”¹¹¹ (momento de inspiração). A espontaneidade será diferente da improvisação por ser mais intimista, encarando a

¹¹¹ Este encontro com o Duende, tive-o inesperadamente, quando iniciei a minha aprendizagem do flamenco em 2006, com uma das entrevistadas, com quem tive aulas, durante 3 anos, mas também construí uma amizade assenta numa profunda admiração. Actualmente, continuo com aulas de flamenco com uma outra mediadora cigana da AMUCIP, filha de uma das entrevistadas. E devo dizer que a sensação que tive foi de um “déjà vu”, isto é, uma sensação inebriante de inspiração, liberdade, de autocontrolo e de sintonia com o mundo que permitiu o fluir pedagógico e socioeducativo quando animava os mercados e a rua.

improvisação como algo que, ainda assim, requer um mínimo de planificação, enquanto a espontaneidade exige a vontade de expressão, podendo culminar no “duende”, no qual, segundo Rodriguez (2011:276) estaria patente a importância da sinceridade como valor moral cigano.

- do movimento, da hipérbole ou da metáfora, do ritmo, da gesticulação e das aliteraões que traduzem a intensidade e a densidade, as mudanças de espaços e de tempos, coerente com o valor do respeito.

- da naturalidade, que privilegia a visão no processo cognitivo (psicologia gestaltista).

Ora estes elementos constitutivos “do estar e ser à maneira cigana”, salientados por Rodriguez (2011), pude comprová-los, experienciando-os aquando da minha intervenção nas animações nos mercados e na rua, na dinamização dos grupos culturais ciganos, na participação nos vários tipos de celebrações e que tentei partilhar abordando o conceito de ecoformação, nomeadamente a importância da improvisação educativa, que permitiu, através da autenticidade, genuinidade e entrega, aceder a estados de espíritos, sensações e sentimentos, os quais dão forma aos conceitos e valores subjacentes à ciganidade. Essa improvisação educativa permitiu-me viver “em cima da corda” (Leandro), num espaço transfronteiriço, entre o doméstico e o público, absorvendo as sensibilidades e as emoções, com uma intensidade e densidade inspiradora do “duende educativo”, em que nos sentimos em sintonia com as pessoas e intuimos os seus modos de aprendizagens. Tal como refere Rodriguez, senti que a cultura utiliza a emotividade como meio de conhecimento, fruindo um “conhecimento sensível”, baseado nas imagens e sintetizada na expressão “sentir é conhecer”. Se conhecer é abrir-se à realidade para apreendê-la, é necessário um ponto de encontro entre a realidade conhecida e o sujeito que conhece/aprende. O conhecimento é sensível porque utiliza os sentidos, enquanto a sensibilidade é a capacidade humana de conhecer através deles. A ciganidade será uma forma de ver, articulando os sentidos externos (os órgãos através dos quais sentimos o mundo) e os sentidos internos (a memória, o senso comum, a imaginação e a avaliação). A cultura privilegia a percepção dos estímulos mais intensos, gerando uma estética assente na intensidade, garantia da eficácia da comunicação. A cultura é sonora e muito visual (*gestalt*), atribuindo-lhe uma grande capacidade de observação e de interpretação do seu interlocutor através dos gestos e do timbre de voz. Esta facilidade para o pensamento visual está na origem da tradicional

característica oral da cultura, transmitindo conteúdos através i) de uma *linguagem simbólica* (imagens e sonoridades), ii) de uma *linguagem conotativa*, em que as palavras não apenas transmitem um conteúdo explícito como remetem para a um determinado contexto. Existe um significado não explicitado mas compreendido de forma inconsciente típica das mensagens ricas em contextos atribuídas às sociedades policronas (Hall, 1996); iii) de uma *linguagem metafórica* (recurso eficaz mais utilizado pelos falantes ciganos, permitindo construir ideias abstractas sem recorrer a conceitos, associando-as através de similitudes com as experiências)¹¹²; e, finalmente, iv) de uma *linguagem afectiva não-verbal*. Neste sentido, mais importante do que a mensagem em si será quem (pessoa confiável) e como (forma emotiva) a produziu, dando particular pertinência à experiência vivida das pessoas.

Os processos sociocognitivos das pessoas ciganas estão fundamentalmente associados à experiência vivida, pelo seu carácter directo, imediato e autêntico. A própria existência se converte em fonte de conhecimento e a pessoa vai mudando em função dos fenómenos que vive. “A vida vive-se, não se pensa”. Esta visão e forma de conhecimento está na base da valorização das pessoas mais velhas e dos “homens de respeito” sendo estes quem a idade permite acumular um conhecimento-sabedoria. Desta forma, trata-se também de um “conhecimento por confiança e afectivo”, dando especial relevo ao testemunho em si bem como à pessoa que testemunha, assente no critério de pertinência, ou não, para a comunidade. Assim, a mensagem é considerada verdadeira se obedecer a 3 critérios: i) quem a proferir seja de confiança (de preferência um cigano, mas não exclusivamente); ii) que o conteúdo seja experimentável (e não tanto compreensível); iii) que seja do interesse da comunidade. Trata-se, pois, de uma forma de pensar intuitiva, que deverá ser validada pelo consenso pessoal ou verificável pela experiência (Rodriguez (2011:182).

Ora, a intuição – um conceito prático – que parece ser uma das formas que caracteriza a construção do conhecimento na cultura, foi também a forma de conhecimento que esteve (e está) na base da minha experiência socioeducativa com as comunidades ciganas.

¹¹² Leia-se os poemas de Olga Mariano que ajudei a compilar e a publicar durante 4 anos. Poemas desta vida cigana (2000); Festejando a Vida (2002); Inquietudes (2003); Tesouro da Vida (2004; todos da Editora RealImo, Setúbal, sob o nome de Olga Natália.

Quando se afirma que “os ciganos aprendem e conhecem de forma diferente” pretende-se dizer que primam a importância da realidade, privilegiam certas operações lógicas e atribuem um sentido diferente à verdade, sendo que “a verdade seria uma crença colectiva. A verdade não se pode compreender se não for experienciada. O pensamento nocional, um conhecimento baseado na experiência acumulada por gerações, permite ganhar em rapidez, em prática e consenso colectivo ainda que possa perder em precisão, traduzindo-se num pensamento imediatista. Mais do que descobrir a ordem natural das coisas, procura-se perceber em que medida a realidade pode ser utilizada para garantir a vida em comunidade” (Rodriguez, 2011:131-133).

Este modo intuitivo de apreender o real também influenciou a metodologia de pesquisa que tem caracterizado a minha reduzida experiência académica mas longa experiência enquanto “observadora com presença”. E ao encontrar-me recentemente com o estudo de Rodriguez (2011) ecoou em mim o meu próprio caminhar metodológico quando afirma que uma proposta de metodologia de estudo sobre “a realidade cigana” deveria ser “um método descritivo-experiencial, intuitivo e dedutivo ao mesmo tempo, que permita a existência de uma identidade cigana acima dos diferentes grupos ciganos” e que permita conhecer “o carácter essencial da identidade cigana que permitirá analisar o aparecimento de novas formas de comportamento” (Rodriguez, 2011:43). Assim, Rodriguez (2011:42) propõe cinco estratégias metodológicas para quem ambiciona “estudar a realidade cigana”: i) a suspensão do juízo de valor parece ser a melhor forma de evitar o preconceito, algo tão usual numa cultura tão estigmatizada como é a cultura; ii) a ausência da carga ideológica permite superar a ideologia implícita, nunca reconhecida, que discrimina; iii) o pragmatismo da análise parece ser útil para interpretar uma cultura que se caracteriza precisamente pelo seu pragmatismo; iv) o uso da intuição como mecanismo de compreensão parece ser coerente com a epistemologia cigana, baseada na intuição, adoptando uma metodologia endógena para analisar a realidade cigana; v) suspendendo o espaço e o tempo pode abstrair-se a ciganidade do seu contexto sociocultural, recompondo os fragmentos de uma identidade disseminada pela Europa.

Termino esta síntese conclusiva com uma das noções que mais me influenciou, quando convivi com as crianças e famílias ciganas: a relação com espaço e o tempo na gestão da

proximidade geográfica e afectiva. Efectivamente, aprendi o que significa um tempo e um espaço ser, simultaneamente, longo e curto, fluido e tenso, leve e denso, consoante é vivido e sentido como constrangimento ou como prazer. Nesse sentido, a referência feita por Bento, à noção do tempo ser substancialmente diferente na cultura é, também, referido por Rodriguez (2011:224) afirmando que “o cigano esquece depressa o passado, se está triste; e raramente pensa no futuro, a menos que seja muito imediato. Vive intensamente o presente, sempre disposto a “sacar” dele o melhor proveito”. Estaríamos perante um paradoxo: de adaptação do tempo passado às necessidades históricas e de adaptação do tempo às necessidades atuais, em simultâneo. Assim, a relatividade do tempo é coerentemente vivida com a mesma relatividade atribuída ao espaço, em que as “coisas” são percebidas de forma mais ou menos próximas consoante a intensidade e densidade afectiva das experiências. É mais importante saber com quem se vive uma situação do que o próprio conteúdo da situação em si. O tempo é sentido como longo e custa a passar quando se está num contexto (não cigano) hostil; o tempo é curto e nem se dá por ele quando se vive em contexto (cigano) afável. O presente (tempo) nunca se pode dissociar da presença (espaço). Nesse sentido, pode afirmar-se que as pessoas ciganas não viraram as costas ao progresso ainda que tenham escolhido, cuidadosamente, o que lhes seria útil para manter uma forma de vida “essencialmente” cigana, enformando o conceito de “resistência feita de flexibilidade”, conseguindo “adaptar as condições mutáveis para permanecerem, aparentemente, iguais”, fazendo com que a sua identidade seja uma percepção assente no tempo e na história que exige uma interacção contínua entre as pessoas através do tempo. E essa gestão espaço-temporal da proximidade e da distância, geográfica e afectiva, é feita de modo policrono (Hall, 1996) ou ao ritmo «lento» da “Tartaruga, dirigindo-se aos Homens”

Devagar, eu? Nem nisso penso.
Apenas vou, seguindo o ritmo
Da natureza a que pertença.
Eu caminho e vivo
Como cresce a erva (devagar?)
Como se enchem de flores as árvores
E se formam os rebanhos de nuvens no ar.
Vocês é que vão desenfreados
E só vêm manchas, bocados do que existe,
Como se estivesse alguém a empurrar-vos
...É muito triste!

De corrida em corrida, como a lebre,
Chegareis antes de mim ao fim
Da grande corrida que é a vida.
Só que não ides ganhar, mas perder e, o que é pior,
Sem ter visto nada,
Deixando quase tudo por fazer.
Devagar, cada vez mais devagar
Eu também lá acabarei por chegar.
Terei então ganho a corrida
E, principalmente, a vida.

Álvaro Magalhães
Reino Perdido
Edições ASA, Lisboa.1991 (2ª Edição)

Bibliografia

- Albarelo, Luc & al. (1995), *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva.
- Alsina, Miguel Rodrigo (1997), *Éléments pour une communication interculturelle, Espaces de l'interculturalité*, Revista Cidob nº36, Barcelona: Fundação Cidob (em linha a 1/3/2011 em www.cidob.org) pp.129-139.
- Alsina, Miguel Rodrigo (1998), Les stratégies d'identité: entre l'être et le faire, in *Dynamiques identitaires*, Revista CIDOB d'Afers Internacionales nº43-44. Pp169-173. (retirado da internet em 2011 <http://www.cidob.org>)
- Amiguinho, Abílio (2008), *A Escola e o Futuro do Mundo Rural*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian & FCT.
- Amiguinho, Abílio e al. (1993), *Caracterização sócio-demográfica e cultural das comunidades ciganas no Alentejo*, Centro Regional de Segurança Social do Alentejo FSE/Iniciativa Horizon.
- AMUCIP, (2006), *Tomar a Palavra*, Associação de Mulheres Ciganas Portuguesas.
- Arbex, Carmen (1999), *Actuar com a comunidade cigana*, Porto: Asociación Secretariado General Gitano/REAPN/Sastipen
- Ardévol, Elisenda (1994), Vigencias e cambio en la cultura de los Gitanos, in San Román, Teresa (Org), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Alianza Universidad Editorial, Madrid. Pp.61-108.
- Auzias, Claire (2001), *Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do Leste*, Lisboa: Antígona
- Auzias, Claire (2002), *Les funambules de l'Histoire. Les tsiganes entre préhistoire et modernité*, Baye : Editions La digital
- Auzias, Claire (2009), *Chœur de femmes tziganes*, Égrégories Editions: Marseille
- Auzias, Claire (2010), *Roms, Tsiganes, Voyageurs : l'éternité et après ?*, Montpellier: Editions Indigène
- Baptista, Isabel; Cabrita, Jorge (2009), *Portugal. Regimes de Rendimento Mínimo. Um estudo das Políticas Nacionais*, in www.peer-review-social-inclusion.eu
- Barbier, Jean-Marie e Galatanu, Olga (2000), *Signification, sens, formation*, Paris : PUF.
- Barbier, Jean-Marie, Dir. (1996), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris : PUF
- Barbier, Jean-Marie; Galatanu, Olga (1998), *Action, affects et transformation de soi*, Paris: PUF
- Barbier, René (1997), *L'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris : Anthropos: <http://www.fp.univ-paris8.fr/recherches/ecoutesensible2.html>
- Barkatoolah, Anima (1989), *L'apprentissage expérientiel : une approche transversal*, in Courtois, Bernardette (Dir.) *Apprendre para l'Expérience, Éducation Permanente* nº100/101, pp. 47-55.
- Barth, Fredrik (2008), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Universitaires de France, Paris:PUF
- Baudoin, Jean-Michel ; Türkal, Laurence (2000), *Formations au singulier, histoires de vie. Théories et pratiques*, *Éducation Permanente* nº142, pp. 45-61.
- Bellier, Sandra (2001), *A competência*, in Philippe; Caspar, Pierre (Dir.), *Tratado das Ciências e das Técnicas da Formação*, Lisboa: Instituto Piaget. pp. 241-262
- Bernadi, Bernado (2007), *Introdução aos estudos etno-antropológicos*, Lisboa: Edições

- Bertaux, Daniel ([1997] 2006), *L'enquête et ses méthodes, Le récit de Vie*, Barcelone: Armand Colin;
- Bertaux, Daniel (1999), Récits de vie et vérité sociologique, UTINAM, *Revue de Sociologie et d'Anthropologie*, nº1/2, pp.241-259
- Blanes, Ruy Ller (2008), *Os aleluias: ciganos evangélicos e a música*, Lisboa: Instituto das Ciências Sociais,
- Blanes, Ruy Llera (2004) *A música na construção de uma identidade religiosa. O caso do movimento evangélico cigano em Portugal*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16-18 Setembro.
<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel14/RuyBlanes.pdf>
- Blanes, Ruy Llera. (2007) Contacto, conhecimento e conflito: Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica. *Etnográfica*, Maio, vol.11, no.1, p.29-54. ISSN 0873-6561.
<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v11n1/v11n1a03.pdf>
- Boadella, Garriga Carmen; Calvo, Carrasco Salvador (2012), Tradicion y cambio en la vida de los gitanos, in *Vidas Gitanas*, Granada: Fundacion Instituto de Cultura Gitana, pp. 47-55. in www.vidasgitanas.es
- Bogdan, Robert & Biklen, Sari (1994), *Investigação qualitativa em Educação*, Porto: Porto Editora
- Bonte, Pierre ; Izard, Michel (dir). (2008), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: Quadrige PUF
- Boubeker, Ahmed (2010), Ethnicité et individuation. Nostalgie, ruse et authenticité, in Corcuff, Philippe; Le Barth, Christian; De Singly, François, (Org./Dir.), *L'individu Aujourd'hui*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes. Pp.165-176.
- Boudon, Raymond; Bourricaud, François (2004), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris: Quadrige PUF.
- Bourdieu, Pierre (1993), *Comprendre*, Bourdieu, Pierre (Dir.) *La misère du Monde*, Paris: Seuil. Pp1389-1447.
- Bourdieu, Pierre (1999), O capital social – notas provisórias, in Nogueira, Maria Alice e Catani, Afrânio (Org.), *Escritos de Educação*, Petrópolis: Vozes Editora.pp. 67-69.
- Bourdieu, Pierre (1999), Os três estados do capital cultural, in Nogueira, Maria Alice e Catani, Afrânio (Org.), *Escritos de Educação*, Petrópolis: Vozes Editora.pp. 73-79.
- Bourdieu, Pierre (2002), Ce que parler veut dire, in Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris : Les éditions de minuit.
- Boutinet, Jean-Pierre (2001), *Vida adulta em formação permanente: da noção ao conceito*, in Philippe; Caspar, Pierre (Dir.), *Tratado das Ciências e das Técnicas da Formação*, Lisboa: Instituto Piaget.pp327-348.
- Boutinet, Jean-Pierre; Denoyel; Pineau, Gaston; Robin, Jean-Yves ([2007] (2008), *Penser l'accompagnement adulte, Ruptures, transitions, rebonds*. PUF: Paris.
- Branco, Francisco (1997), Serviço social, inserção e rendimento mínimo, *Intervenção Social* nº15-16, Dez, Lisboa: Instituto Superior de Serviço Social. Pp.67-83
- Branco, Francisco (2003), *Os ciganos e o RMG: direitos sociais e direito à diferença*, *Intervenção Social* 27, Junho: 119-139
- Brun, Patrick; Bachelart, Dominique (2000), Histoires de vie et démarches collectives de constructions d'histoire, Histoires de vie. Théorie et pratiques, Arcueil: *Education Permanente* nº142. pp.105-114

- Bruneteux, Patrick; Lanzarini, Corinne, (1998), Les entretiens informels, *Sociétés Contemporaines* n°30, pp. 157-180.
<http://www.univ.paris1.fr/fileadmin/fichiers/853.pdf>
- Burgess, G. Robert (1997), *A pesquisa de terreno*, Oeiras: Celta Editora
- Canário, Rui & Cabrito, Belmiro (2005), *Educação e Formação de adultos. Mutações e Convergências*. Lisboa: Educa
- Canário, Rui (1999), *Educação de Adultos. Um Campo e um Problemática*. Lisboa: Educa
- Canário, Rui (2001a), *A “aprendizagem ao longo da vida”. Análise crítica de um conceito e de uma política*. Conferência proferida no Seminário organizado pela Agência Sócrates e Leonardo da Vinci, a 25 de Maio 2001.
- Canário, Rui (2003), Prefácio, in Montenegro, Mirna, *Aprendendo com ciganos: Processos de Ecoformação*, Lisboa: Educa. pp.11
- Canário, Rui (2005), A Escola e as “dificuldades de aprendizagem”, in *Psicologia da Educação*, São Paulo, n°21 Dez. ISSN 1414-6975. <http://pepsie.bvs-psi.org.br/pdf/psie/n21/v21a03.pdf> ou em scielo.php
- Canário, Rui (2005), *O que é a Escola? Um olhar sociológico*, Porto: Porto Editora,
- Canário, Rui (2006), *Formação e adquiridos experiências: entre a pessoa e o indivíduo*, in Figari, Gerard; Rodrigues, Pedro; Alves, Maria Palmira; Valois, Pierre (Org.) *Avaliação de competências e aprendizagens experienciais*, Lisboa: Educa.
- Câncio, Fernanda (2010), Ciganos e Doutores. Os sentimentos destes ocidentais, in *Diário de Notícias, Gente*, 25 Setembro. Pp.2-5.
- Cardoso, Ana; Perista, Heloisa (2007), P’lo Sonho é que vamos. Uma estratégia de inovação na promoção de pessoas e comunidades ciganas, *Comunidades e Territórios. Cidades* n°14, Lisboa: CET-ISCTE. Pp.31-42.
- Caria, Telmo (2002), A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: relatividade e fronteiras, in Caria, Telmo H (Org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento. Pp.9-20.
- Caria, Telmo Humberto (2000), A mediação intercultural no debate sobre a relação entre ciência e ação social, *Educação, Sociedade e Culturas*, n°14, Porto: Afrontamento. pp. 89-102
- Carré, Philippe; Caspar, Pierre (Dir.) (2001), *Tratado das Ciências e das Técnicas da Formação*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Casa-Nova (2008), Um Olhar sobre os relatos, in *Minorias*, Casa-Nova, Mª José & Palmeira, Paula (Coord.), Lisboa: PETI. Pp.147-152.
- Casa-Nova, Maria José (2001), Etnicidade e classes sociais. Em torno do valor heurístico da conceptualização da etnia como categoria social, *Educação, Sociedade e Cultura* n°16, pp.63-82, Porto: Edições Afrontamento
- Casa-Nova, Maria José (2002), *Etnicidade, género e escolaridade. Estudo em torno das socializações familiares de género numa comunidade cigana do Porto*, Lisboa: IIE
- Casa-Nova, Maria José (2005), Etnicidade e educação familiar: o caso dos ciganos, *Revista Teoria e Prática da Educação* Vol.8, n°2, pp.207-214, Maio/Agosto, também disponível na Internet
<http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/7887/1/ETNICIDADE%2520E%2520EDUCA%25C3%2587%25C3%2583O%2520FAMILIAR.pdf>
- Casa-Nova, Maria José (2008) *Família, etnicidad, trabajo y educacion. Estúdio etnográfico sobre los modos de vida de una comunidad gitana del Norte de Portugal*, Tesis de Doctoral por compendio. Universidad de Granada.

- <http://hera.ugr.es/tesisugr/17568808.pdf> ou ainda em <http://www.slideshare.net/maladigitalmourao/tese-doutoramento-mj-casa-nova>
- Casa-Nova, Maria José (2009) *Etnografia e produção de conhecimento. Reflexões críticas a partir de uma investigação com Ciganos*. Lisboa: ACIDI.
- Castro, Alexandra (2007), Dos contextos Locais à inviabilização Política. Discussão em torno dos ciclos de exclusão habitacional dos ciganos em Portugal, *Comunidades e Territórios. Cidades n°15*, Lisboa: CET-ISCTE. Pp.63-86
- Castro, Alexandra, Duarte, Isabel; Afonso, Joana, Sousa, Mafalda; Salgueiro, Margarida, Lobo Antunes, Maria José (2001), Os Ciganos Vistos pelos Outros, Coexistência Inter-Etnica em Espaços Urbanos, *Comunidades e Territórios. Cidades n°2*, Lisboa: CET-ISCTE. Pp.73-84.
- Castro, Alexandra; e al (2009), *Actas do Seminário "Ciganos, Territórios e habitat,"* 8 e 9 Abril 2008, Lisboa: ISCTE/CET
- Castro, Alexandra; Santos, Marta (2010), Na busca de consensos para a promoção da coesão social. O percurso profissional de mediadores municipais ciganos. *Cidades, Comunidades e Territórios n°20/21*, Lisboa: CET/ISCTE, pp139-154.
- Catalá, Jesus Salinas (2005), (Coord), *Memória de papel*, Asociación de Enseñantes con gitanos, Valência. <http://www.pangea.org/aecgit/>
- Cavaco, Carmen (2009), *Adultos pouco escolarizados. Políticas e práticas de formação*, Lisboa: Educa e U de I & D de Ciências da educação:
- COMISSÃO PARLAMENTAR DE ÉTICA, SOCIEDADE E CULTURA, Subcomissão para a Igualdade de Oportunidades e Família (2008), Relatório das audições efectuadas sobre Portugueses Ciganos no âmbito do Ano Europeu para o Diálogo Intercultural. pp50. <http://www.ciga-nos.pt/UserFiles/Files/0eb9533e-076d-4aaf-bbbe-fca3e6fee013.pdf>
- Corcuff, Philippe; Le Barth, Christian; De Singly, François, (2010), En guise de conclusion: quelques pistes et problèmes pour une sociologie de l'individualisme, in Corcuff, Philippe; Le Barth, Christian; De Singly, François, (Org./Dir.), *L'individu Aujourd'hui*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes. Pp.385-391
- Correia, José Alberto (1998), *Para uma teoria crítica em Educação*, Porto: Porto Editora.
- Correia, José Alberto (2005), A formação da experiência e a experiência da formação num contexto de crise do trabalho, in Canário Rui & Cabrito, Belmiro (Org.), *Educação e Formação de adultos. Mutações e Convergências*, Lisboa : Educa. Pp.61-72.
- Correia, José Alberto; Caramelo, João (2003), Da mediação Local ao Local da Mediação: Figuras e Políticas, *Educação, Sociedade e Culturas n°20*, Porto: Edições Afrontamento, pp.167-191.
- Correia, José Alberto; Caramelo, João (2010), Autonomias e dependências do campo da investigação educacional em Portugal, *Sisifo – Revista de Ciências da educação n°12*, Mai/Abril, pp.27-36. Consultado em Dezembro de 2010), em <http://sisifo.fcpe.ul.pt> ISSN 1646-4990.
- Costa, António Firmino (1999), *A pesquisa no terreno em sociologia*, in Silva, Augusto Santos & Pinto, José Madureira (Org.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento. Pp.129-148.
- Costa, Elisa Lopes da (2001), O Povo cigano – memória histórica, presente futuro, *Que sorte! Ciganos na nossa escola*, Lisboa: Colecção Interface, Centre de recherches tsiganes & Secretariado Entreculturas/Ministério da Educação. Pp. 15-31.
- Costa, Manuel Augusto Abrantes (2006), *Ciganos: histórias de vida*, Coimbra: Minerva.

- Costa, Maria Elisa Lopes da (1996), *O povo cigano em Portugal, da história à escola*. Setúbal : IPS/ESE:
- Courtois, Bernadette & Pineau, Gaston (Coord.), *La formation expérientielle des adultes*, Paris: La Documentation française.
- Crespi, Francesco (1997), *Manual de sociologia da cultura*, Lisboa: Estampa.
- Crespo, Isabel; Lalueza, José Luís; Portell, Meritxell; Busques, Sónia (s/d), *Aprendizagem Interinstitucional, Intercultural e Intergeneracional en una Comunidad Gitana*, (retirado da Internet <http://www.5d.org/postnuke/data/uploads/Documents/Aprendizaje%20Interinstitucional,%20Intercultural%20e%20Intergeneracional%20en%20una%20Comunidad%20Gitana.pdf>).
- Demazière, Didier; Dubar, Claude (1999), L'entretien biographique comme outil de l'analyse sociologique, UTINAM, *Revue de Sociologie et d'Anthropologie*, n°1/2, pp.225-239.
- Dietz, Gunther (2003), Entre disciplinas académicas y propuestas pedagógicas. Vaivenes de lo cultural e intercultural, in Garcia, José Luis & Barañano, Ascensión (Org.) *Culturas en Contacto. Encuentros y desencuentros*, Ministerio de Educación, cultura y deporte. Pp. 255-270.
- Digneff, Françoise & Beckers, Myriam (1997), Do individual ao social: a abordagem biográfica, in Albarello, Luc & al. (1997), *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva. Pp. 203-245
- Dominicé, Pierre (1989), Expérience et apprentissage : faire de nécessité vertu, in Courtois, Bernadette (Dir.), Apprendre par l'Expérience, *Education Permanente* n°100/101, pp.57-65.
- Dominicé, Pierre; Josso, Marie Christine; Monbaron, Jaqueline; Müller, Ronald (2000), Faire place au sensible pour raconter et penser la formation, Histoires de vie. Théorie et pratiques, *Education Permanente* n°142. Arcueil. pp.95-104
- Dortier, Jean-François (2009), Vers une uniformisation culturelle ?, in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris : Editions Sciences Humaines, pp. 326-331.
- Dubar, Claude (1996), Socialisation et processus, in Paugam, Serge ; Dir. *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris Editions la Découverte. pp.111-119
- Dubar, Claude (1997), *A socialização. Construção das identidades sociais e profissionais*, Porto: Editora: Porto.
- Dubar, Claude (2010), La crise des identités, l'interprétation d'une mutation, *Le Lien social*, Paris: PUF.
- Dubet, François (1996), *Sociologia da experiência*, Lisboa: Instituto Piaget
- Dubet, François, (2010), L'individu emboîté et l'individu projeté, in Corcuff, Philippe; Le Barth, Christian; De Singly, François, (Org./Dir.), *L'individu aujourd'hui*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes. Pp.237-246.
- Duchesne, Sophie; Haegel, Florence (2009), *L'entretien collectif*, Paris: Armand Colin.
- Durst, Judit (2010), Michael; Rövid, Márton, Multi-disciplinary approaches to romany studies, Budapest: Central European University Press. http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies.pdf . pp13-34.
- Duvignaud, Jean (1995), *A solidariedade*, Lisboa: Instituto Piaget
- Ehrenberg, Alain (2010), La place de l'affect dans la vie sociale. Un phénomène sociologique à clarifier, in Corcuff, Philippe; Le Barth, Christian; De Singly, François, (Org./Dir.), *L'individu Aujourd'hui*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes. pp.225-236.

- Enguita, Mariano (1999) *Alumnos gitanos en la escuela paya. Un estudio sobre las relaciones étnicas en el sistema educativo*. Barcelona: Arel Practium
- ERRC/Númena (2007), *Os Serviços Sociais ao Serviço da Inclusão Social: o caso dos Ciganos*. Budapeste.
- Feixa, Carles (2008), Nuevos espacios de negociación intercultural, in *La política de lo diverso. Producción, reconocimiento o apropiación de lo intercultural?* I Training Seminar de Jovenes investigadores en Dinámicas interculturales, (retirado da Internet em 2011 www.cidob.org)
- Fernandes, Luis (2002), *O sítio das drogas*, Lisboa: Editorial Notícias.
- Fernandes, Maria Teresa (1999), *Comunidade cigana em Beja, traços culturais e problemática da escolarização*, Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses - Culturas Regionais Portuguesas, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.
- Fernandez, Antonio Carmona, (2001) Sobre la Cultura Gitana, *Revista Gitanos*, nº11, Afondo, Out. 2001, Madrid: Secretariado General Gitano (em linha a 25/3/2011 http://www.gitanos.org/upload/07/15/11a_fondo.htm)
- Fernandez, Antonio Carmona, (2005) Sobre la Cultura Gitana, in Catalá, Jesus Salinas (Coord.), *Memorias de papel* nº1, Asociación de profesores con Gitanos: Valencia.pp.19-28
<http://www.pangea.org/aecgit/memoria/pdf/Antonio%20Carmona.pdf>
- Figari, Gerard; Rodrigues, Pedro; Alves, Maria Palmira; Valois, Pierre; Org. (2006), *Avaliação de Competências e Aprendizagens Experiências*, Lisboa: Educa.
- Finger, Matthias (2005), A Educação de Adultos e o Futuro da Sociedade, in Canário, Rui & Cabrito, Belmiro, Org. *Educação e Formação de adultos. Mutações e Convergências*. Lisboa: Educa.pp.15-30.
- Firmino da Costa, António, (1986), A pesquisa de terreno em sociologia, in *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento, pp.129-163.
- Fischer, Gustave-Nicolas, (1994), *A dinâmica social, violência, poder e mudança*. Lisboa: Planeta ISPA
- Fonseca, Alexandrina (2005), Quiero empezar por hacer memoria, in Catalá, Jesus Salinas (Coord), *Memória de papel*, Asociación de Enseñantes con gitanos, Valência. Pp78-81.
<http://www.pangea.org/aecgit/memoria/pdf/Alexandrina%20Da%20Fonseca.pdf>
- Fonseca, Alexandrina (2009), *La mujer gitana en el siglo XXI*, Anales de História Contemporânea nº25, pp.233-238,
http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/dcfichero_articulo?codigo=2921621&orden=0
- Formoso, Bernard (1986), *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, Paris : L'Harmattan.
- Formoso, Bernard (2009), Débats sur l'ethnicité. In *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris: Editions Sciences Humaines. Pp. 229-241.
- Fraser, Angus (1998), *História do povo cigano*, Lisboa: Editorial Teorema
- Friedeman, Susan Stanford (2001), O Falar da fronteira, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença, *Revista Critica de Ciências Sociais* nº61, Dez. 2001, Pp. 5-28.
- Fundación Secretariado Gitano (2007), *Guia de Intervenção com a comunidade cigana nos serviços de saúde*, Madrid.
http://www.reapn.org/publicacoes_visualizar.php?ID=96

- Gabinete Técnico de Apoio ao Desenvolvimento Social (2000), O rendimento Mínimo Garantido em Portugal: uma aproximação à população beneficiária, *Sociedade e Território n°30*, Porto: Edições Afrontamento. Pp.46-55.
- Garcia, José Luis; Barañano, Ascensión (2003) (Cord.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaria General Tecnica.
- Garrido, Albert (1999), *Entre Gitanos e Payos*, Barcelona: Flor del Viento Ediciones
- Gay e Blasco, Paloma (1999). *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Ghiglione, Rodolph; Matalon, Benjamin (1992), *O inquérito*, Oeiras: Celta Editora
- Gimenez, Ana (2003), Gitanos en la Escuela. Historia de un desencontro, Garcia, José Luis; Barañano, Ascension (Cord.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaria General Tecnica. pp.207-213
- Giraud, Claude (1999), *L'intégibilité du social*, Paris : L'Harmattan
- Guerra, Isabel (2008) *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo, sentidos e formas de uso*, Cascais: Principia. (1ª edição 2006)
- Guerra, Isabel e al (2008), *Contributo para o plano estratégico para a habitação 2008/2013*. Documento Política de Habitação, http://www.portaldahabitacao.pt/pt/portal/docs/Relatorio2_PoliticadeHabitaca_nal.pdf
- Gutierrez, Suzana de Souza (2009) *A etnografia virtual na pesquisa de abordagem dialética em redes sociais on line*, – UFRGS e Colégio Militar de Porto Alegre. (retirado da internet da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação a 28/4/2012, 16 páginas) <http://www.anped.org.br/reunioes/32ra/arquivos/trabalhos/GT16-5768--Int.pdf>
- Hall, Edward T (1994), *A linguagem silenciosa*, Lisboa: Antropos
- Hall, Edward T (1996), *A dança da vida*, Lisboa: Antropos
- Heredia, Juan de Dios (1974), *Nós, os ciganos*, Braga: Editorial Franciscana
- Heredia, Mayte (2005), Romi, Gacharao, Gitano cale, flemenkita... La identidad gitana en los espacios virtuales, in Catalá, Jesus Salinas, (Coord), *Memória de papel*, Asociación de Enseñantes con gitanos, Valência. <http://www.pangea.org/aecgit/>
- Heredia, Mayte (2008) La cultura gitana a través de las Nuevas tecnologia de la informacion y comunicacion, *Cuadernos Gitanos n°3*, Instituto de Cultura Gitana, pp.62-67. <http://www.institutoculturagitana.es/inicio.php>
- Hespanha, Pedro (1997), Novas perspectivas sobre os direitos sociais, *Intervenção Social* n°15-16, Dez, Lisboa: Instituto Superior de Serviço Social. Pp.121-129
- Hess, Rémi (1999), *Écrits biographiques, exploration interculturelle et formation, Pratiques de formations – Analyse, le travail de l'interculturel: une nouvelle perspective pour la formation*, Saint-Denis: *Formation Permanente*, Université de Paris VIII .pp65-73. <http://homepage.mac.com/fbranco/Socialis/page4/files/Os%20Ciganos%20e%20RMG.pdf>
- Hine, Christine (2004) *Etnografia Virtual*, Barcelona : Editorial UOC
- Illich, Ivan (2003 [1973]), *La convivialité*, France/Lonrai : Éditions du Seuil
- Iturra, Raul (1999), Trabalho de campo e observação participante em Antropologia, in Silva, Augusto Santos & Pinto, José Madureira (Org.), *Metodologia das Ciências Sociais*, Edições Afrontamento: Porto. Pp.149-163.

- Jobert, Guy (2001), A inteligência no trabalho, in Carré, Philippe; Caspar, Pierre (Dir.) (2001), *Tratado das Ciências e das Técnicas da Formação*, Lisboa: Instituto Piaget. Pp223-239
- Josso, Christine (1989), Ces expériences autours desquelles se forment identités e subjectivité, in Courtois, Bernadette (Dir.) Apprendre par l'expérience, *Education Permanente* n°100/101, pp.161-169.
- Josso, Marie-Christine (2002), *Experiências de vida e formação*, Lisboa: Educa
- Kaufmann, Jean-Claude (2005), *A invenção de si. Uma teoria da identidade*, Lisboa: Instituto Piaget
- Kaufmann, Jean-Claude (2008a), *L'entretien compréhensif*, Paris : Editions Armand Colin:
- Kaufmann, Jean-Claude (2008b), *Quand Je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*. Paris: Armand Colin.
- Kaufmann, Jean-Claude (2010), La force structurante d'une illusion: l'individu, Corcuff, Philippe; Le Barth, Christian; De Singly, François, (Org./Dir.), *L'individu Aujourd'hui*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes. Pp.247-254.
- Kenrik, Donald (1998), *Ciganos: da Índia ao Mediterrâneo*, Centre de recherches tsiganes/Secretariado Entreculturas, Lisboa: ME
- Lahire, Bernard (2005), Patrimónios individuais de disposições. Para uma sociologia à escola individual, *Sociologia, Problemas e Práticas* n°49, pp.11-42, Oeiras: CIES-ISCITE-CELTA
- Lahire, Bernard (2009), L'homme pluriel, in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris: Editions Sciences Humaines. Pp. 68-74.
- Lainé, Alex (2000), L'histoire de vie, un processus de «métaformation, Les Histoires de Vie. Théories et pratiques. *Education Permanente* n°142. Arcueil. Pp.29-43.
- Lalanda, Piedade (1998), Sobre a metodologia qualitativa na pesquisa sociológica, *Análise Social*, vol. XXXIII (148), Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. pp.871-883
- Lalueza, J.L ; Crespo, I ; Pallí, C y Luque, M.J. (2001), Socialización y cambio cultural en una comunidad étnica minoritaria. El nicho evolutivo gitano. *Cultura y educación*, 13. pp.115-130.
http://www.5d.org/postnuke/data/uploads/Documents/mnority_development.pdf
- Lalueza, José-Luis & Crespo, Isabel (2001), Los gitanos en el siglo XXI, entre la asimilación, el guetto y la consciencia de una identidad múltipla. *Crítica*, 889: 24-29.
- Lamara, Farid; (2000), La minorité rom/tsigane en Europe, d'hier à aujourd'hui, *Errance, Exclusion Champ Psychomatique* n°20, Évry : L'esprit du temps.pp.75-
- Landry, Francine (1989), La formation expérientielle : origines, définitions e tendances, in Courtois, Bernadette (Dir.), Apprendre par l'expérience, *Éducation Permanente* n°100/101. pp.13-21.
- Le Grand, Jean-Louis (1989), La bonne distance épistémique, in Courtois, Bernadette (Dir.), Apprendre para l'Expérience, *Education Permanente* n°100/101, pp.109-123.
- Leblon, Bernard (1985), *Les Gitans d'Espagne: le prix de la différence*, Paris: PUF
- Leblon, Bernard (1992), *La Gitane et son destin: témoignages d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l'évolution du monde gitan*, Paris: Harmattan:
- Leblon, Bernard (2001), *Flamenco*, Madrid: Actes Sud
- Liégeois, Jean-Pierre (1976), *Mutation Tsigane*, Bruxelles : Editions Complexe.
- Liégeois, Jean-Pierre (2001), *Minoria e escolarização : o rumo cigano*, Lisboa: Centre de Recherches tsiganes & Secretariado Entreculturas/Ministério da Educação.

- Liégeois, Jean-Pierre (2004), *Education des Enfants Roms en Europe. Itinéraire Culturel Rom*, Direction Générale IV, Direction de l'Education scolaire, extrascolaire et de l'Enseignement supérieur, Division de la Dimension Européenne de l'Education, Strasbourg: Conseil de l'Europe. http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/Source/RomaRoute_FR.PDF
- Liégeois, Jean-Pierre (2007), *Roms en Europe*, Strasbourg: Éditions du Conseil de l'Europe.
- Liégeois, Jean-Pierre, (2009), Les Roms, un peuple méconnu, in *Diasporiques Cultures en Mouvement* n°6, Juin 2009, Paris : Diasporiques. Pp.18-19 (I-XVI)
- Llorens, Maria José (1991), *Diccionario Gitano. Sus costumbres*. AL Mateos: Madrid
- Lomnitz, Larissa Adler (2003), Globalización, economía informal y redes sociales, Garcia, José Luis & Barañano, Ascension (Coord.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Fasero/Espanha: Ministério de la Educación y Cultura, Secretaria de Estado de Cultura. Pp.129-146.
- Lopes, Daniel Seabra (2006), Mercados encobertos: os ciganos de Lisboa e a venda ambulante, *Etnográfica*, Vol. X (2), pp. 319-335. (em linha <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v10n2/v10n2a07.pdf>)
- Lopes, Daniel Seabra (2008), *Deriva Cigana. Um estudo etnográfico sobre ciganos de Lisboa*, ICSUL: Lisboa
- Lopes, Daniel Seabra (2010), Em alguns domínios, a integração dos ciganos não é problemática, in *Boletim Informativo do ACIDI* n°81, Junho. Pp. 10-13. http://www.acidi.gov.pt/docs/2010/publicacoes/BI/81/100712_BI_ACIDI81br.pdf
- Maalouf, Amin (2009), *As identidades assassinas*, Lisboa: Difel
- Machado, Fernando Luís (2002), *Contrastes e Continuidades. Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras: Celta
- Machado, Paulo Filipe (1994), *A presença cigana em Portugal: um caso de exclusão secular, Mediterrâneo* n°4.
- Madeira, Cláudia (2010) *Híbrido. Do mito ao paradigma invasor?*, Editora Mundos Sociais, Lisboa: CIES/ISCTE.
- Magalhães, Álvaro (2000), *O Reino Perdido*, Porto: Edições ASA
- Magalhães, Ana Margarida (2004), *É assim a vida. Um retrato etnográfico do ciclo de vida cigano*, Fundação Para Ciências e Tecnologia, Relatório de execução material, (policopiado gentilmente cedido pela autora). Pp.166.
- Magano, Olga (2004) Observação “com presença” junto de um grupo de etnia cigana, *Actas dos Ateliers do V Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia*, pp66-71. http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR4628ff73668ba_1.pdf
- Magano, Olga (2006) As identidades ciganas em Portugal: identidades miscigenadas, *Actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia "Afinidade e Diferença"*, Lisboa, ISCTE, 6-8 de Abril. Policopiado. 17 págs. (gentilmente cedido pela autora)
- Magano, Olga (2007a) A cultura: que possibilidades de sobrevivência nas sociedades modernas? *Actas das IX Jornadas do Departamento de Sociologia "Transpondo Fronteiras"*, Universidade de Évora, Évora, 27-28 de Abril. 15 págs. (policopiado, gentilmente cedido pela autora).
- Magano, Olga (2007b), *A (re)produção das desigualdades sociais dos ciganos em Portugal*, CIES/ISCTE, Maio, Lisboa. <http://conferencias.iscte.pt/viewpaper.php?id=166&cf=3>
- Magano, Olga (2010), *Tracejar vidas normais. Estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa*. Tese de Doutoramento em Sociologia. Especialidade Relações Interculturais.

- Universidade Aberta. (policopiado gentilmente cedido pela autora) e também disponível na internet http://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1750/1/TESE%20Doutoramento_OlgaMagano.pdf
- Maglaive, Gerard (1995), *Ensinar adultos*, Porto: Porto Editora.
- Malet, Régis, (2000), Savoir incarné, savoir narratif. Recherche phénoménologique et formation de l'enseignant-sujet. *Revue française de Pédagogie n°132*, Paris: INRP. pp.43-53
- Marcotte, Jean-François (2001) Communautés virtuelles: la formation et le maintien des groupes sur Internet, *Esprit critique*, vol.03 no.10, Octobre, consultado a 29 abril 2012 na Internet: <http://www.espritcritique.fr/0310/article5.html>
- Maroy, Christian (1997), A análise qualitativa de entrevistas, in Albarello, Luc & al., *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva. Pp. 117-155.
- Mendes, Maria Manuela (2007), Identité et altérité: les “ciganos” et les “autres”, les non-ciganos, Gitans, nouvelles série, *Études tsiganes n°30*, Paris : pp70-108.
- Mendes, Maria Manuela (2008) “Representações sociais face a práticas de discriminação: ciganos e imigrantes russos e ucranianos na AML”, *VI Congresso Português de Sociologia*, 25-28 Junho, versão digital série n°192.
- Mendes, Maria Manuela (2008), Questões e desafios em torno de uma experiência de pesquisa junto de grupos minoritários migrantes e não migrantes, *VI Congresso Português de Sociologia, Mundo e práticas Sociais: saberes e práticas*, 25-28 Junho. UNL-FCSH, Lisboa. <http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/645.pdf>
- Mendes, Maria Manuela Ferreira (2005), *Nós, os ciganos e os Outros, etnicidade e exclusão social*, Lisboa: Livros Horizontes
- Mendes, Maria Manuela Ferreira (2007), *Representações face à discriminação: ciganos e imigrantes russos e ucranianos na área metropolitana de Lisboa*, Tese de Doutoramento em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. (policopiado gentilmente cedido pela autora).
- Mendez, Carmen (2005), Trayectorias cruzadas, in Catalá, Jesus Salinas (Coord.), *Memorias de papel n°1*, Asociación de profesores con Gitanos: Valencia.pp.49-57. <http://www.pangea.org/aecgit/memoria/pdf/Carmen%20Mendez.pdf>
- Miguel, Carlos (2008), *Homens de respeito. Etnias tradicionais e suas identidades*, (policopiado gentilmente cedido pelo autor). 33 páginas. Também disponível na internet em http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Col_Percursos_Intercultura/2_PI_Cap5.pdf páginas 174-206.
- Monteiro, Maria Benedita & Jorge Vala (2000) (Coord)., *Psicologia Social*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Montenegro, Mirna (1994), Alguns passos de dança...com ciganos, *Cadernos de Educação de Infância n°31*, Lisboa: APEI.Pp.22-28.
- Montenegro, Mirna (1996), As competências sociais numa comunidade de “iliteratos”. Uma experiência socioeducativa no CAIC da Bela Vista, in *Educação e Ensino n°13*, Setúbal: AMDS.Pp.45-47.
- Montenegro, Mirna (1997), O CAIC da Bela Vista, Um caso de Intervenção Comunitária, Montenegro, Mirna (Org.), *Educação de Infância e Intervenção Comunitária*, Cadernos ICE n°4, Setúbal: ICE.pp27-47
- Montenegro, Mirna (1999a), O Projecto Nómada, Montenegro, Mirna (Org.), *Ciganos e Educação*, Cadernos ICE n°5, Setúbal: ICE.pp.17-37.

- Montenegro, Mirna (1999b), *Projecto Nómada! Em busca de uma utopia, Educação e Ensino* nº21, Setúbal: AMDS.Pp.9-12.
- Montenegro, Mirna (1999c), Quando o trabalho é outra coisa, entrevista orientada por Eduarda Dionísio, *Revista Abril em Maio* nºzero um, Lisboa: Abril Em Maio.Pp.35-42.
- Montenegro, Mirna (2001), O que aprendi com as crianças e famílias ciganas?, in *Saúde e Liberdade. Ciganos, Números, Abordagens e Realidades. Lisboa: SOSRacismo. Pp.281-287.*
- Montenegro, Mirna (2003), *Aprendendo com ciganos: processos de ecoformação*, Educa: Lisboa
- Montenegro, Mirna (2007), Être Gitan au Portugal: une aventure piégée! in Baronnet, Marie-Pascale (Coord.), *Les Jeunes tsiganes: le droit au savoir*, Villes plurielles, Amiens : L'Harmattan & Licorne. Pp49-57.
- Montenegro, Mirna (2007), Identidades ciganas e cidadania(s), in Montenegro, Mirna, Org. *Ciganos e Cidadania(s)*, Cadernos ICE nº9, ICE: Setúbal. Pp.21-33.
- Montenegro, Mirna (2008), Saber receber, saber acolher...Um contributo para um diálogo. A propósito do Ano Europeu do Diálogo Europeu, in *REDEITEA* nº42, REAPN. Pp.34-35
- Montenegro, Mirna (2009), L'Éco-formation ou Un village d'Astérix au Portugal, Roms, Tsiganes et Gens du voyage, *Diversité* nº159, Diversité Ville-École-Intégration, pág. 229-235.
- Montenegro, Mirna; Fernandes, Teresa, (2001), Projecto Nómada: Um Campo de Possibilidades, in *Que sorte! Ciganos na nossa escola*, Lisboa: Colecção Interface, Centre de recherches tsiganes & Secretariado Entreculturas/Ministério da Educação: Pp.163-181
- Montenegro, Mirna; Matos, Sónia (2002), *Animação na Qrª do Cabral*, in Actas das VIII Oficinas do Projeto Nómada, Setúbal: ICE.
- Morin, Edgar (2002), *Os sete saberes para a educação do futuro*, Horizontes pedagógicos, Instituto Piaget: Lisboa.
- Morin, Edgar (2008), *Introdução ao pensamento complexo*, (5ª edição), Instituto Lisboa: Piaget
- Moscovici, Serge; Pérez, Juan António (1999), A extraordinária resistência das minorias à pressão das maiorias: o caso dos ciganos em Espanha, in Vala, Jorge (org.), *Novos Racismos*, Oeiras: Celta Editora.pp.103-119.
- Mucchielli, Alex (dir.) (2009), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*, Paris : Armand Colin
- Muñoz, Trindade (2012), Las mujeres gitanas en el siglo XXI : crisis u oportunidad ? in *Vidas Gitanas*, Granada: Fundacion Instituto de Cultura Gitana, pp. 81-89. in www.vidasgitanas.es
- Nicolau, Lurdes Fernandes (2010), *Ciganos e não ciganos em Trás-os-Montes: investigação de um impasse inter-etnico*, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Pólo de Chaves, Escola de Ciências Humana e Sociais, Departamento de Economia, Sociologia e Gestão: Chaves. (tese de doutoramento, policopiado gentilmente cedida pela autora) mas também acessível na internet: http://repositorio.utad.pt/bitstream/10348/1447/1/PhD_lfnicolau.pdf
- Nogueira, Maria Alice e Catani, Afrânio (Org.), (1999), *Escritos de educação*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Nóvoa, António; Finger, Matthias; (1988), *O método (auto)biográfico e a formação*, Lisboa: Ministério da Saúde.

- Nunes, A. Sedas (2005), *Questões preliminares sobre as Ciências Sociais*, Lisboa: Editorial Presença.
- Nunes, Olímpio (1996), *O povo cigano*, Lisboa: Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos. (A primeira Edição é de 1981, pelo Apostolado de Braga).
- Olivera, Martin (2012), *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des roms Gabori dans les années 2000*, Paris: Editions Petra
- Okely, Judith (2010), Constructing culture through shared location, bricolage and exchange: the case of Gypsies and Roma, in Stewart, Michael; Rövid, Márton, *Multi-disciplinary approaches to romany studies*, Budapest: Central European University Press.
http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies.pdf pp.35-54
- Orofiamma, Roselyne; Dominicé, Pierre; Lainé, Alex (org.) (2000), *Histoire de vie - Théories et Pratiques*, Arcueil : *Éducation Permanente* n°142.
- Pasqualino, Catarina ([1998] 2008), *Flamenco gitan*, CNRS Editions: Paris
- Pastor, Begoña García (2005), *La educación de la infancia gitana en la ciudad de Valencia. Del barrio a la escuela*. Universitat Jaume I, Facultad de Ciencias Humana y Sociales. Departamento de Historia, Geografía y Arte. Castellón. Acessível na internet
<http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/32157/bgarcia.pdf?sequence=1>
- Pedroso de Lima, Margarida e Arnaut, G. Luís (1998), A via intercultural para o desenvolvimento, in *Atitudes, Valores Culturais, Desenvolvimento*, Cadernos SEDES nº2, Associação para o Desenvolvimento Económico e Social, pp. 111-151.
- Pereira Bastos, José Gabriel (2010), Sobre a questão cigana, in *Expresso. Actual*, 25 Setembro. Pp.38-41.
- Pereira Bastos, José Gabriel e al (2007), *Sintrensens Ciganos – uma abordagem estrutural-dinâmica*, edição da Câmara Municipal de Sintra.
- Pereira Bastos, Susana; Pereira Bastos, José Gabriel (2006), *Filhos diferentes de deuses diferentes: usos das religiões em estratégias de inserção social diferenciada*. Lisboa: Observatório da Imigração/ACIME. Também disponível em http://www.acidi.gov.pt/docs/Publicacoes/estudos/Estudo_17.pdf
- Pereira, Alexandre; Poupá, Carlos (2003), *Como escrever uma tese*, Edições Sílabo: Lisboa
- Pereirinha, José (1997), A (re)definição dos direitos sociais face à crise do Estado-Providência e ao Fenómeno da Exclusão Social, *Intervenção Social* n°15-16, Dez, Lisboa: Instituto Superior de Serviço Social. Pp.131-142.
- Pineau, Gaston & Courtois, Bernardette (Org.) (1991), *La Formation Expérientielle des Adultes*, Paris: La Documentation française
- Pineau, Gaston (2001), Experiências de Aprendizagem e Histórias de Vida, in Carré, Philippe; Caspar, Pierre (Dir.), *Tratado das Ciências e das Técnicas da Formação*, Lisboa: Instituto Piaget. pp327-348.
- Pineau, Gaston; Le Grand, Louis ([1993] 2007), *Les histoires de vies*, Que Sais-je? Paris : PUF
- Pinto, José Madureira (1991), Considerações sobre a produção social de identidade, *Revista Critica de Ciências Sociais* n°32, Coimbra: Centro de Estudos Sociais de Coimbra. Pp.217-231.
- Pinto, Maria de Fátima (2000), *A cigarra e a formiga: contributos para a reflexão sobre o entrosamento da minoria étnica cigana na sociedade portuguesa*, Cadernos REAPN, Porto: REAPN.

- Pinxten, Rik (1997), Identité et conflit: personnalité, sociabilité et culturalité, in *Espaces de l'interculturalité*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals nº36. pp. 157-175. (retirado da Internet em 2011 <http://www.cidob.org>).
- Pinxten, Rik (1998), Négociations de conflits. Dialogue ou entente? , in *Dynamiques identitaires*. Revista CIDOB d'Afers Internacionals nº43-44. Pp. 255-263. (retirado da internet em 2001 <http://www.cidob.org>)
- Pinxten, Rik (2008), Vers un cosmopolitisme renouvelé. Interculturalité comme capacité de vivre l'identité et les frontières, in *Frontières: transitoire et dynamiques interculturelles*. Revista CIDOB d'Afers Internacionals nº82-83. Pp.357-367. (retirado da internet em 2001 <http://www.cidob.org>)
- Pires, Ana Luisa de Oliveira (2007), Reconhecimento e Validação das Aprendizagens Experienciais. Uma problemática educativa, *Sisifo / Revista de Ciências da educação* nº2, Jan-Abr. 2007.
- Poirier, Jean; Clapier-Valladon, Simone; Raybaut, Paul (1999), *Histórias de vida, Teoria e Prática*, Oeiras: Celta
- Portugal, Gabriela; Laevers, Ferre (2010), *Avaliação em Educação pré-escolar. Sistema de acompanhamento das crianças*, Porto: Porto Editora.
- Pourtois, Jean Pierre; Desmet, Huguette., (1988), *Epistemologie et instrumentation en sciences humaine*, Liège: Pierre Margada Editeur.
- Poutignat, Phillipe; Streiff-Fenart, Jocelyne (2008), *Théories de l'ethnicité*, Universitaires de France, Paris:PUF
- Queiroz, Jean-Manuel, (1996), Exclusion, identité et désaffection, in Paugam, Serge; Dir. *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris : Éditions la Découverte.pp.295-310
- Quivy, Raymond ; Campenhoudt, Luc Van (2008), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva
- Reis, Johannes (2010), Romany/Gypsy church or people of God? The dynamics of Pentcostal Mission and Romany/Gypsy Ethnicity Management, Michael; Rövid, Márton, *Multi-disciplinary approaches to romany studies*, Budapest: Central European University Press.
http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies.pdf . pp.271-279.
- Renault, Emmanuel (2009), En quête de reconnaissance, in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris : Editions Sciences Humaines.123-129.
- Reynier, Alain (2007), Migrations, Mobilité et Territorialité chez les Tziganes, *Comunidades e Territórios. Cidades* nº5, Lisboa: CET-ISCTE. Pp. 13-18
- Rimé, Bernard, (2000), Faut-il parler de ses émotions? *Sciences Humaines* nº104. Paris.pp.16-20.
- Robert, Christophe (1998), *Eléments d'affirmation gitanes. Un partage du monde social. Socio-anthropologie* [em linha] nº3, consultado a 25/03/2011 <http://socio-anthropologie.revues.org/index17.html>
- Roca, Ximo García (2005), El pueblo Gitano ante las grandes mutaciones de nuestro tiempo, in Catalá, Jesus Salinas (Coord.), *Memorias de papel nº1*, Asociación de profesores con Gitanos: Valencia. Pp. 174-182.
<http://www.pangea.org/aecgit/memoria/pdf/Ximo%20Garcia.pdf>
- Rodrigues, Donizete; Vieira, Célia; Oliveira, Elisa; Figueiredo, Jorge; Figueiredo, Marina (2000), *Ciganas e não ciganas: reclusão no feminino*, Lisboa: Contra-Capa e autores.
- Rodriguez, Sérgio (2011), *Gitanidad. Outra maneira de ver el mundo*, Barcelona: Kairós
- Ruano-Bordbalan, Jean-Claude (Dir.), (1998), *Éduquer et Former, Les connaissances et les débats en éducation et en formation*, Auxerre : Editions Sciences Humaines.

- Ruiz, Manuel Delgado (1998), *Dynamiques identitaires et espaces publics*. In *Dynamiques identitaires*, Revista CIDOB d'Afers Internacionales nº43-44. Pp.175-191. (retirado da internet em 2011 <http://www.cidob.org>)
- Ruquoy, Danielle (1997), Situação de entrevista e estratégia do entrevistador, in Albarello, Luc & al., *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva. Pp. 84-116
- Saavedra, Valentín Suarez (2007), Etnicidade, identidad y cultura, *Cuadernos Gitanos nº1*, Instituto de Cultura Gitana, pp.14-19. <http://www.institutoculturagitana.es/inicio.php>
- San Roman, Teresa (2003), Las dos caras del encuentro: dominación y dependência, Garcia, José Luis; Baranãno, Ascensión (Coord.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaria General Tecnica. pp.224-228.
- San Román, Teresa, (1994), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza Universidad
- San Román, Teresa, (1997), *La diferencia inquietante. Viejas e nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo Veintiuno de España editores SA
- Santiago, Maria Amaya (2005), La intervención social con gitanos. Desde una perspectiva cultural, in Catalá, Jesus Salinas (Coord.), *Memorias de papel nº1*, Asociación de profesores con Gitanos: Valencia. Pp.59-63. <http://www.pangea.org/aecgit/memoria/pdf/Maria%20Amaya.pdf>
- Santos Silva, Augusto; Madureira Pinto, José, Org. (1986), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura Sousa (1991), Subjectividade, Cidadania e Emancipação, *Revista Critica de Ciências Sociais nº32*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais. Pp. 135-191.
- Santos, Boaventura Sousa (1993), Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira, in *Revista Critica de Ciências Sociais*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais: nº38, Dez. pp. 11-39.
- Santos, Boaventura Sousa (1996), *Os Cidadãos Ciganos*, Lisboa: **Visão** (de 19 de setembro).
- Santos, Boaventura Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento
- Schnapper, Dominique, (1996), Intégration et exclusion dans les sociétés modernes, in Paugam, Serge ; (Dir) *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris. Editions la Découverte. pp.23-77
- Serres, Michel (1993), *O terceiro instruído*, Lisboa: Instituto Piaget
- Silva, Pedro (2003), *Etnografia e Educação, Reflexões a propósito de uma pesquisa sociológica*, Porto Profedições
- Silva, Sérgio Luis da (2004), Gestão do conhecimento: uma visão crítica orientada pela abordagem da criação do conhecimento, in *Brasília*, Vol. 33, nº2, pp.143-151, Maio/Agosto.
- Sousa, Carlos Jorge dos Santos (2001), Um olhar (de um cigano) cúmplice, ***Que sorte, ciganos na nossa escola!***, Lisboa: Centre de Recherches Tsiganes & Secretariado Entreculturas/Ministério da Educação. Pp33-52.
- Stewart, Michael; Rövid, Márton (2010), *Multi-disciplinary approaches to romany studies*, Budapest: Central European University Press. http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf

- Strauss, Anselm (1992), *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*. Paris : L'Harmattan.
- Torres, António Fernandes (1997, 1998), Coherencia Gitana I, II, III, IV; V, VI, VII, *Revista I Tchachipen nº17,18, 19, 20, 21, 22, 23*, Barcelona: Instituto Romano.
- Vala, Jorge; Org. (1999), *Novos racismos*, Oeiras: Celta
- Vallés, Jaume Botey (1997), Continuité et rupture dans le croisement de cultures, in *Espaces d'interculturalité*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals nº36. Pp. 211-235. (retirado da Internet em 2011 <http://www.cidob.org>).
- Vasconcelhos, Teresa (2009), *A Educação de Infância no cruzamento de fronteiras*, Lisboa: Texto Editores Lda.
- Vergnaud, Gerard (2001), O desenvolvimento cognitivo do adulto, in Carré, Philippe; Caspar, Pierre (Dir.) (2001), *Tratado das Ciências e das Técnicas da Formação*, Instituto Piaget: Lisboa. Pp207-239.
- Viegas, Lygia de Sousa (2007), Reflexões sobre a pesquisa etnográfica em Psicologia e em Educação, *Diálogos possíveis*, Janeiro/Junho, <http://www.faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/artigos/10/09.pdf>
- Vieira, Ricardo (1999), *História de vida e identidades*, Porto: Edições Afrontamento
- Vieira, Ricardo (2011), *Educação e Diversidade Cultural. Notas de antropologia da educação*, Porto: Edições Afrontamento & Centro de Investigação identidades e diversidades do Instituto Politécnico de Leiria.
- Vinsonneau, Geneviève, (2009), Socialisation et identité, in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris: Editions Sciences Humaines. pp.63-67.
- VV. AA. (2008), *Guias de boas práticas para a cidadania e o relacionamento de pessoas, instituições e comunidades ciganas e não ciganas*, Pilar IV “Cidadania – formação de agentes sociais, tertúlias de troca de saberes e informação para a cidadania.”. Trata-se do produto EQUAL, do Projeto “P’lo sonho é que vamos”, disponível em <http://www.ciga-nos.pt/UserFiles/Files/guia.pdf>
- VV.AA (2001), *Saúde e Liberdade. Números, Abordagens e Realidades*. Lisboa: SOSRacismo.
- VV.AA (2008), *Ciganos, Territórios e Habitat*, Actas do Seminário Internacional 8-9 Abril, Lisboa: ISCTE
- VV.AA (2009), *L'identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris: Éditions Sciences Humaines.
- VV.AA (s/d) *ROMS / Histoire*. Fiches (22) d'information sur l'histoire des Rom. Conseil de l'Europe. Projet éducation des Enfants Roms en Europe. (Retirado da Internet em Novembro de 2009) http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture_fr.asp
- VV.AA **Que sorte! Ciganos na nossa escola**, Coleção Interface, Centre de recherches tsiganes/Secretariado Entreculturas. Lisboa: ME.
- VV.AA. (1984), Les Tsiganes, *Le Courrier de l'Unesco*, octobre. Paris : ONU.
- VV.AA. (2004), *Relatório do desenvolvimento humano. Liberdade Cultural num Mundo Diversificado*, Lisboa: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD & IPAD). http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_po_frontmatter.pdf
- Warnier, Jean-Pierre (2000), *A mundialização da cultura*, Lisboa: Editorial Notícias
- Watzlawick, Paul; Weakland, H. John; Fisch, Richard (2010), *Cambio. Formación y solución de los problemas humanos*, Barcelona: Herder (13ª edición. 1ª edición 1976).
- Weyrauch, Walter O(2001), (edited by) *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and culture*. London: University of California Press. Pp. 243-275.

- Weyrauch, Walter Otto (2001) *Gypsy law: Romani legal traditions and culture*, Columbia: University of California Press.
- Wieviorka, Michel (2001), *La différence*, Paris: Balland
- Wieviorka, Michel (2006) Sur la sociologie et sa méthode, in Wieviorka, Michel, *Sociologie sous tension*, Entretien avec Michel Wieviorka, Julien Ténédos, Editions Aux Lieux d'être. Pp.27-54.
- Wieviorka, Michel (2008), Différences dans les différences, in Wieviorka, Michel, *Neuf leçons de sociologie*, Paris: Robert Laffont. Pp.143-185
- Wieviorka, Michel (2008), L'engagement sociologique, in Wieviorka, Michel, *Neuf leçons de sociologie*, Paris: Robert Laffont. Pp.81-110.
- Wieviorka, Michel (2008), Le retour du Racisme, in Wieviorka, Michel, *Neuf leçons de sociologie*, Paris: Robert Laffont. Pp.287-316.
- Wieviorka, Michel (2009), Identités culturelles, démocratie et mondialisation. Entretien avec Michel Wieviorka de Xaxier Molénat, in *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris: Editions Sciences Humaines. Pp. 303-309.
- Wieviorka, Michel, (1996) *Racisme et exclusion*, in Paugam, Serge ; (Dir.) *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris: Éditions la Découverte. pp.344-353
- Xiberras, Martine (1993), *As teorias da exclusão*, Lisboa: Instituto Piaget.

Índices dos anexos (em formato digital)¹¹³

Anexo 1 - Índice da análise das entrevistas

Bento
Bernardo
Cláudio
Jaime
Joaquim
Leandro
Lourenço
Manuela
Olívia
Paulo
Rafael
Rodrigo
Soraia
Tatiana

Anexo 2 - Índice das notas de campo

Nota 1 - Formação dos mediadores municipais a 22 Janeiro 2010
Nota 2 - Tertúlia das Ciganas em Setúbal a 22 Fevereiro 2010
Nota 3 - Póvoa de São Miguel a 23 Agosto 2010
Nota 4 - À procura do “Jorge” a 23 e 24 Agosto 2010
Nota 5 - Sobral de Adiça a 24 Agosto 2010
Nota 6 - À procura da “Mariana” a 24 Agosto 2010
Nota 7 - À procura dos pais da “Mariana” a 24 Agosto 2010
Nota 8 - Póvoa de São Miguel a 25 Agosto 2010
Nota 9 - Reflexões sobre a 1ª ida ao Alentejo de 23 a 25 Agosto 2010
Nota 10 - Homenagem da Associação Cigana de Coimbra a 11 Dezembro 2010
Nota 10a - Anexo à nota de campo 10
Nota 11 – A identidade cigana nos espaços virtuais a 7 Setembro 2010
Nota 12 – Audição Pública com a Eurodeputada Ana Gomes a 25 Fevereiro 2011
Nota 13 - Entrevista à família do “Paulo” a 3 Abril 2011
Nota 14 – Entrevista a “Lourenço” em Elvas a 19 Julho 2011
Nota 15 – Visita ao Bairro de Pias e ao acampamento de seminómades a 19 de Julho 2011
Nota 16 – Visita aos sogros do “Rodrigo” e ao acampamento na Zebreira a 20 de Julho 2011
Nota 17 – Visita aos acampamentos de Tomar a 21 de Julho 2011

¹¹³ Estes anexos serão apenas facultados para a consulta do orientador e dos elementos do Júri de Doutoramento e não deverão estar acessíveis ao público, de modo a salvaguardar a identidade das pessoas inquiridas.

Anexo 3 - Índice de outras fontes de informação, inclusive no espaço virtual (Redes Sociais e Blogues) dinamizados por pessoas ciganas:

- Fonte 1 - Ser cigano hoje, em Portugal – compilação de testemunhos retirados da página colectiva. “Portugueses Ciganos e seus Amigos”, no *facebook*. Compilação *on going*
- Fonte 2 - Ciganos no Mundo – Nova Geração no Blogue Cigano -TV de “Paulo” a 12 Fevereiro 2011
- Fonte 3 - Testemunhos sobre “Ciganos: uma verdade em segredo” no Blogue Cigano - TV, de “Paulo”, a 11 Novembro 2010)
- Fonte 4 – Intervenção de “Joaquim” na Audição Pública a 25 Fevereiro 2011
- Fonte 5 - Critérios de identificação e análise das “elites ciganas” de José Gabriel Pereira Bastos no *facebook* “Portugueses Ciganos e seus amigos” a 12 Março 2011
- Fonte 6 – Notícia sobre a Expulsão dos Ciganos em França em Setembro 2010 e repercussões em Portugal
- Fonte 7 – Sou Cigana – Testemunho de “Tatiana” a 19 de Maio 2011
- Fonte 8 – Notícias sobre a constituição da Associação Cigana de Tomar, fundada por “Lourenço”
- Fonte 9 – Entrevista a Olga Mariano – Focussocial 6 Abril 2012